# தமிழர் பழக்க வழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும்



முனைவர் க. காந்தி

உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்
INTERNATIONAL INSTITUTE OF TAMIL STUDIES

# தமிழர்
# பழக்க வழக்கங்களும்
# நம்பிக்கைகளும்

டாக்டர் க. காந்தி

உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்
International Institute of Tamil Studies
தரமணி, சென்னை – 600 113

# BIBLIOGRAPHICAL DATA


| | | |
|---|---|---|
| Title of the Book | : | Tamiḻar Palakkavaḻakkankaḷum Nampikkaikaḷum |
| Author | : | Dr. K. Gandhi, M.A., Ph.D, |
| Publisher | : | International Institute of Tamil Studies<br>II Main Road, C.I.T. Campus,<br>Chennai-600 113<br>Ph: 22542992 |
| Publication No. | : | 467 |
| Language | : | Tamil |
| Edition | : | Second; First Edition-1980 |
| Date of Publication | : | 2003 |
| Paper Used | : | 18.6 Kg TNPL Maplitho |
| Size of the Book | : | 1/8 Demy |
| Printing type used | : | 10 Point |
| No. of Pages | : | xiv + 402 |
| No. of Copies | : | 1000 |
| Price | : | Rs. 100/- (Rupees Hundred Only) |
| Printed by | : | Chennai Micro Print (P)Ltd.<br>Ph. 23740099 |
| Subject | : | Beliefs and Practices of the Tamils |

இந்நூல் 1981 சனவரியில் மதுரையில் நடைபெற்ற ஐந்தாவது உலகத் தமிழ் மாநாட்டையொட்டி வெளியிடப் பெற்றது

**முனைவர் சா. கிருட்டினமூர்த்தி**
**இயக்குநர்**
**உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்**
**தரமணி, சென்னை - 600 113.**

# அணிந்துரை

சமுதாயம் நம்பிக்கை வயப்பட்டது; பழக்க வழக்கங்களுக்குக் கட்டுப்பட்டது. மனிதன் தன்னுடைய அன்றாட வாழ்க்கை நடைமுறையில் சந்திக்கும் வெற்றிக்கும், தோல்விக்கும் காரணமாக அமைகின்ற ஏதேனும் ஒரு பொருளை அல்லது நிகழ்ச்சியைத் தன்னுடைய வாழ்க்கையில் மீண்டும் ஏற்படுகின்ற வெற்றிக்கும் தோல்விக்கும் காரணம் என்று நினைக்கிற மனப்பாங்கு உடையவன். இம்மனப்பாங்கு வளருங்கால் அப்பொருளையோ நிகழ்வையோ நம்பியாக வேண்டிய நிலைக்குத் தள்ளப்படுகிறான். எனவே இந்நிகழ்ச்சி தொடரும் நிலையில் அதனைப் பழக்கப்படுத்திக்கொள்ளவும் அவன் தயங்குவது இல்லை. அதன்பின்னர் அது வழக்கமாகிவிடுகிறது. நம்பிக்கை, பழக்கம், வழக்கம் ஆகிய மூன்றும் ஏதேனும் ஒரு வகையில் ஒன்றோடு ஒன்று தொடர்புடையன. எந்த ஓர் உயிரினமாக இருந்தாலும் இத்தகைய பழக்க வழக்கத்திற்குத் தன்னுடைய அனுபவ அளவிலேயே ஆட்பட்டுவிடுகின்றது. எனவே நம்பிக்கை வயப்படாத மனிதனும், பழக்க வழக்கங்களுக்கு ஆட்படாத மனிதனும் இல்லையென்றே கூறலாம்.

ஒரு சமுதாயத்தின் உண்மை நிலையை நாம் அறியவேண்டுமென்றால் அச்சமுதாயத்தின் நம்பிக்கை, பழக்க வழக்கங்களை, நாம் ஆய்வுசெய்ய வேண்டும். அச்சமுதாயத்தின் கால ஓட்டத்தில் உருவாக்கப்படுகின்ற இலக்கியங்களில், அச்சமுதாயத்தின் வெளிப்பாடாக இத்தகு பழக்க வழக்கங்கள் பரவலாகப் பதியப்படுகின்றன. நம்முடைய இலக்கியங்களிலிருந்து இத்தகைய சான்றுகளை நம்மால் அறிந்துகொள்ள இயலும். தமிழரின் பண்பாட்டுக் கூறுகளை வெளிப்படுத்தித் தமிழரின் பெருமையை உலகிற்கு எடுத்துக்கூறும் பணியில் தன்னை முழுமையுமாக ஈடுபடுத்திக் கொண்டுள்ள உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம் '**தமிழர் பழக்க வழக்கங்களும்**

**நம்பிக்கைகளும்'** என்ற நூலை 1980இல் வெளியிட்டது. இந்நூலாசிரியர் முனைவர் க. காந்தி அவர்கள் தன்னுடைய பெரும் முயற்சியாலும் அரிய உழைப்பாலும் இந்நூலை உருவாக்கியிருக்கிறார்.

இந்நூல் தமிழரின் பழக்க வழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும், தமிழரின் நம்பிக்கை வயப்பட்ட பழக்க வழக்கங்கள், தமிழரின் மீவியல் ஆற்றல்கள் பற்றிய நம்பிக்கைகள், தமிழர்களின் வாழ்வியல் மரபுகள் என்ற உட்கூறுகளில் இப்பொருண்மை தொடர்பாக அனைத்துச் செய்திகளையும் மிகத் தெளிவாகவும், ஆய்வு நோக்கிலும் வெளிப்படுத்தியிருப்பது பாராட்டுக்குரியது.

இந்நூலின் பெருகிய தேவைகருதி இதனை மறுபதிப்புச் செய்ய நிறுவனம் எண்ணியது. இதற்கு அனுமதி அளித்த பதிப்புக் குழுவினர்க்கு என் நன்றியைத் தெரிவித்துக்கொள்கிறேன்.

இந்நிறுவன வளர்ச்சிக்கு ஆக்கமும், ஊக்கமும் தந்து வருகின்ற நிறுவனத் தலைவர் **மாண்புமிகு கல்வியமைச்சர் திருமிகு செ. செம்மலை** அவர்களுக்கும், தமிழ் வளர்ச்சி - பண்பாடு மற்றும் அறநிலையத்துறைச் **செயலாளர் திருமிகு பு.ஏ. இராமையா இ.ஆ.ப.,** அவர்களுக்கும், **சிறப்புச் செயலாளர் திருமிகு தா. சந்திரசேகரன் இ.ஆ.ப.,** அவர்களுக்கும் என் நன்றியறிதலைப் புலப்படுத்திக் கொள்கிறேன்.

இந்நூலினை அழகுற அச்சிட்டுத்தந்த **சென்னை மைக்ரோ பிரிண்டர்ஸ்** அச்சகத்தார்க்கு நன்றி.

சென்னை
13.11.2003

**இயக்குநர்**

செ. அரங்கநாயகம்
மேனாள் கல்வித்துறை அமைச்சர்
புனித ஜார்ஜ் கோட்டை, சென்னை-600 009.

## முதற்பதிப்பின் அணிந்துரை

ஒரு காலத்தெழுந்த இலக்கியங்கள் அக்காலச் சமுதாயத்தினை நன்கு படம் பிடித்துக் காட்டுவனவாகும். இலக்கியத்தினை வாழ்க்கையின் உரைகல் என்றும் அறிஞர் குறிப்பிடுவர். மொழியின் வாயிலாக வாழ்க்கையை உணர்த்துவதே இலக்கியம் என்பர். அம்முறையில் தனக்கென ஒரு விழுமிய வரலாறும் வாழ்க்கை நெறியும் படைத்த தமிழினம் பழமையும் சிறப்பும் கொண்டு துலங்குவதாகும். இன்று தமிழில் கிடைக்கக் கூடிய நூல்களில் மிகப் பழமையான நூல் தொல்காப்பியமாகும். அவ் விலக்கண நூல் அதன் காலத்திற்கும் முற்பட்டெழுந்த இலக்கியங்களை அடியொற்றி எழுந்ததாகும். தொல்காப்பியத்தில் அக்காலத்தே நிலவிய இலக்கிய வகைகளின் திறங்களைக் காணலாம்.

சங்க இலக்கியம் இல்லது புனைதலின்றி உள்ளது புனைதலாக இலங்கக் காணலாம். வரம்பற்ற கற்பனையினைச் சங்க இலக்கியத்தில் காண முடியாது. ஒரு வரையறைக்குட்பட்ட கற்பனை, சிறந்த உணர்ச்சி, விழுமிய கருத்து, மனத்தைக் கொள்ளை கொள்ளும் வடிவம், அளவான ஓசை-இவற்றினைச் சங்க இலக்கியத்தில் காணலாம். எனவே அன்று தொட்டு இன்று வரை அவ்விலக்கியங்கள் அறிஞரால் போற்றப்பெற்று வருகின்றன.

நாட்டின் வரலாற்றினை எழுதுதற்கு இலக்கியம் பெரிதும் துணை செய்யும். அம்முறையில் சங்க இலக்கியம் இன்றைக்கு இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்ட தமிழகத்தை அறிந்து கொள்ளத் துணை செய்கிறது. பழந்தமிழரின் பீடு நிறைந்த பெருவாழ்வினைச் சங்கப் பாடல்கள் தெளிவுறுத்துகின்றன.

'தமிழர் பழக்க வழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும்' என்னும் இந்நூல் பழந்தமிழ் இலக்கியங்கள் காட்டும் தமிழர் வாழ்வினைப் புலப்படுத்தி நிற்கின்றது. பழந்தமிழர் உலகியல் வழக்கு என்றும் செய்யுள் வழக்கு என்றும் இரண்டு வழக்குகளைக் கொண்டிருந்தனர். மடலேறுதல், சிலம்பு கழி நோன்பு, ஏறு தழுவுதல் முதலியன பழந்தமிழரின் சிறப்பான வாழ்க்கைக் கூறுகள் எனலாம். காதல் கைகூடாத நிலையில் தலைமகன் மடலேறுவதே இனித் தக்க வழி எனத் தோழியிடம் உரைப்பான். இவ்வாறு உரைப்பானேயொழிய மடலேறுதல் இல்லை. எவ்வளவு துன்பம் மிகினும் தலைமகள் மடலேறுதல் என்பது இல்லவே இல்லை. இந்தச் செய்திகளையெல்லாம் நூலாசிரியர் குறிப்பிட்டுள்ளார். பழங்காலத் திருமணமுறைகள், விழாக்களைப் பற்றிய பல செய்திகள், பிறந்த நாள் விழா, தெய்வங்கள் தொடர்பான விழா, மகளிரைப் பற்றிய செய்திகள் அனைத்தும் முதல் இயலில் கூறப்பட்டுள்ளன.

'தமிழரின் நம்பிக்கைகள்' என்ற இரண்டாவது இயலில் நிமித்தங்களில் பழந்தமிழர் கொண்டிருந்த நம்பிக்கைகள் திறம்படக் கூறப்பட்டுள்ளன. புள், ஓந்தி, பல்லி, காக்கை முதலானவை நிமித்தம் பார்ப்பதற்கு உதவும் பான்மையும் விளக்கப்பட்டுள்ளன. ஊழ்வினை குறித்துப் பழந்தமிழர் கொண்டிருந்த கருத்தும், இம்மை மறுமை ஆகிய இரண்டிலும் அவர்கள் கொண்டிருந்த எண்ணங்களும் தமிழர் எண்முறை பற்றிய செய்திகளும் விரிவாகப் பேசப்பட்டுள்ளன.

மூன்றாவது இயல் 'தமிழரின் நம்பிக்கை வயப்பட்ட பழக்க வழக்கங்கள்' என்பதாகும். சிறுவர்கள் ஐம்படைத் தாலி அணியும் வழக்கத்தினை ஆசிரியர் தக்க இலக்கிய மேற்கோள் காட்டி நிறுவியுள்ளார். பெண்கள் பிறை தொழும் வழக்கத்தினைக் குறிப்பிட்டு, அவ்வாறு பிறை தொழும் பெண்கள் விரும்பிய கணவரை எய்தப் பெறுவர் என்பதனையும் சொல்லிச் செல்கிறார். கட்டும் கழங்கும் சங்க இலக்கியத்தில் பயில வந்திருக்கக் காணலாம். வேலன் பூசாரி, முருக வழிபாடு, வெறியாட்டயர்தல் முதலான செய்திகள் முறையே குறிப்பிடப்பெற்றுள்ளன. 'வடக்கிருத்தல்' என்னும் பழைய வழக்கம், சமணர்பால் எவ்வாறு அமைந்திருந்தது, புறநானூறு முதலான தமிழ் நூல்களில் எவ்வாறு சுட்டப்பட்டுள்ளது என்பதனை நூலாசிரியர் தெளிவாக எடுத்துக் காட்டியுள்ளார். வடதிசை மங்கலத் திசையெனக் கருதப்பட்ட நம்பிக்கை அடுத்து இடம் பெறுகிறது. நடுகல் பற்றிய விரிவான ஆராய்ச்சியினை நூலாசிரியர் மேற்கொண்டுள்ளார். நடுகல் வழிபாடு நிலவியதனை ஆசிரியர் விடாது குறிப்பிட்டுள்ளார்.

நான்காவது இயலாகிய 'தமிழரின் மீவியல்பாற்றல்கள் பற்றிய நம்பிக்கைகள்' தமிழர்தம் இயற்கை வழிபாட்டினையும் இறைவழிபாட்டினையும் குறிப்பிட்டு, வழிபாட்டு நிலைகள் பண்டை நாளில் எவ்வெவ்வகையில் அமைந்திருந்தன என்பதனைப் பற்றி விரிவாக எடுத்துரைக்கின்றது. சூரர மகளிர், வானவ மகளிர், நாளங்காடிப் பூதம், சதுக்கப் பூதம், வருணப் பூதம் என்பன குறித்த இலக்கியச் செய்திகள் முறையாக ஆசிரியரால் தொகுத்தளிக்கப்பட்டுள்ளன. பேய் பற்றிய கருத்துகளும் இடம்பெற்றுள்ளன. இறுதி இயல் 'தமிழரின் வாழ்வியல் மரபுகள்' என்பதாகும். அரசனின் அங்கங்களாக அந்நாளில் விளங்கிய வெண்கொற்றக் குடை, காவல் முரசு, காவன் மரம் முதலியன பற்றியும், போரில் தோல்வியடைந்த நாட்டின் நிலத்தைக் கழுதை ஏர் பூட்டி உழுதல் என்னும் மரபு நிலவிய செய்தி பற்றியும் ஆசிரியர் இலக்கியப் பின்னணியோடு எடுத்துரைத்துள்ளார். நூலினிறுதியில் நிறைவுரையும், துணை நூற்பட்டியலும், சொல்லகராதியும் இடம் பெற்றிருப்பது ஆராய்ச்சிக்குத் துணை செய்வதாகும். இந்நூலினைப் பெருமுயற்சியோடும் அரிய உழைப்போடும் எழுதியுள்ள டாக்டர் க.காந்தி அவர்களைப் பாராட்டி வாழ்த்துகின்றேன். இதுபோன்று நல்ல பல நூல்களைத் தொடர்ந்து வெளியிட வேண்டுமென்று கேட்டுக் கொள்கிறேன். இம்முயற்சிக்குத் துணை நின்ற உலகத்தமிழ் ஆராய்ச்சி நிறுவனத்தின் இயக்குநர் டாக்டர் ச.வே. சுப்பிரமணியம் அவர்களைப் பாராட்டுகின்றேன்.

31-12-1980.

**செ. அரங்கநாயகம்**

# முகவுரை

டாக்டர் ச.வே. சுப்பிரமணியன்
மேனாள் இயக்குநர்
உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்

தமிழர் பண்பாட்டை உலகிற்கு உணர்த்துவதற்காக, தமிழர் பண்பாட்டோடு தொடர்புடைய பல ஆய்வுகளை நிறுவனம் செய்துவருகின்றது. அதில் ஒன்றாகத் "தமிழர் பழக்கவழக்கங் களும் நம்பிக்கைகளும்" என்ற ஆய்வு நடைபெற்றது. அந்த ஆய் வினை நன்முயற்சியோடும் மிகுந்த உழைப்போடும் திரு க. காந்தி செய்து தந்துள்ளார். தமிழரின் பழக்கவழக்கங்கள் மட்டுமன்றி உலகினர் பழக்கவழக்கங்களையும் ஆங்காங்கே சுட்டிச் செல் கின்றார். பழங்காலத் தமிழ் இலக்கியங்களை அடியொற்றியே இவ் வாய்வு அமைந்துள்ளது. இவ்வாய்வினைத் தொகுத்தும் பகுத்தும் முறையாகச் செய்துள்ள திரு க. காந்தியை மனமுவந்து பாராட்டு கிறேன். இந்நிறுவனத்தில் ஆய்வு செய்துள்ள ஆய்வு ஏடுகளில் முதலாவதாக "தமிழர் ஆடைகள்" என்ற நூல் வெளிவந்துள்ளது. இப்போது இந்நூல் வெளிவருகின்றது. இந்நூலை வெளியிடுவதில் நிறுவனம் பெருமை கொள்கிறது.

இந்நிறுவனத்தின் செயல்கள், ஆக்கங்கள், வளர்ச்சிகள் அனைத்திற்கும் உறுதுணையாக அமைகின்ற நிறுவனத் தலைவர் மாண்புமிகு கல்வியமைச்சர் செ. அரங்கநாயகம் அவர்களுக்கு என்றும் நன்றியுடையோம்.

குறுகிய காலத்தில் சிறப்பாக அச்சிட்டுத் தந்த நாவல் ஆர்ட் அச்சக உரிமையாளர் கவிஞர் நாரா. நாச்சியப்பன் அவர்களுக்கு மிக்க நன்றி.

25-12-1980
சென்னை-20

அன்பன்
ச. வே. சுப்பிரமணியன்

# நன்றியுரை

கல்வித் தொண்டினையே தன் வாழ்வின் குறிக்கோளாகக் கொண்டு 'என் கடன் தமிழ்ப்பணி செய்து கிடப்பதே' எனத் தமிழுக்கு அயராது உழைத்துத் தன்னைப்போல் பிறரும் வாழ வேண்டும் என்ற பரந்த நோக்கில் நாடிவந்தோரை நல்வழிகாட்டி அழைத்துச் செல்லும் எனது பேராசிரியப் பெருந்தகையும் வழி காட்டியுமான டாக்டர் ச. வே. சுப்பிரமணியன் (இயக்குநர்-முதன்மைப் பேராசிரியர், உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்) அவர்கள் இந்த ஆய்வினை மேற்கொள்வதற்கு நிறுவனத்தில் இடமளித்து ஆய்வு சிறக்க வழிகாட்டியதுடன் எல்லா வகையிலும் அனைத்து உதவிகளையும் அன்புடன் நல்கியமைக்கு என்றென்றும் நன்றியும் கடப்பாடும் உடையவனாவேன்.

ஆய்வுக்கு வேண்டிய அறிவுரைகளை நல்கிய முனைவர் குழுப் பேராசிரியர்களுக்கும் மற்றும் பலநிலைகளில் உதவிய நிறுவன நண்பர்களுக்கும் என் இதயங்கலந்த நன்றி.

இவ்வாய்வேட்டை அச்சிட அனுமதி அளித்த சென்னைப் பல்கலைக் கழகத்தார்க்கு என் நன்றியைத் தெரிவித்துக் கொள் கிறேன்.

அன்பின்
க. காந்தி

# பொருளடக்கம்

# Introduction

'Civilization' and 'Culture' are the terms too elusive to be given a scientific definition, and so are their 'satellites' traditions and customs. Yet we cannot afford to leave them general and abstract with the excuse that they are so comprehensive and so pervasive that any attempt to bring them into a water-tight compartment will tend to be unwise just as trying to compress the light of the sun into a definable area will be an act of unfruitfulness. The traditions and conventions, the beliefs and practices of a given race cannot be confined either to a penetrating sociological study alone or an historical research. The nature and the modes of living of Man far transcend time and space; historical breath and ethical depth. No single approach, let it be the Freudian Psycho-pathological, or Jungina collective unconscious, or Fraser's cultural anthropology, not even the various mythic and sociological approaches can unmask the infinitely rich and facund facets of the culture and civilization of a race. But it is far more indispensable to make a 'study' of the life of a people than to add one thousand scientific equipments to increase the comforts of human life. It is certainly not a tall claim. What, after all, are the culture and civilization of men? Are not they studies of the natures and workings of men's heart and head? The workings of the human heart, its inner most feelings and emotions constitute the culture of a man; that of the head civilization. Not withstanding its crude reductiveness it is a 'workable' definition.

Thus by culture and civilization we come to mean the centrality, the nucleus, the quaintessence of life. They, when in hormonious relationship with one another make for the wholesomeness of human life. No doubt, they are a multi-dimensional, many-layered structure. Each layer, each stone has a vital role to play in the completeness of the edifice, in its organic strength,

in its timelessness and spacelessness. However, some of them are more important more equal than others. In the constitution of the cultural base of a people, of a society, some of the customs and conventions, both individual and collective, have a greater bearing, more effective utility. Those customs and conventions and beliefs are in fact the **shaping** forces in the history of a particular culture and civilization. Thus, the various and sometimes conflicting religious beliefs and practices have had a significant bearing on the civilization of the medieval Tamils. The growing spirit of disbelief in religion, the intuitive suspicion in science, the love-hate relationship between them, their clashes and reconciliations and the various customs and practices which issued from them and of which they were the fountain-heads form the infrastructure of the cultural edifice of the Victorian age. Likewise, in the moulding of the culture and civilization of the Tamils of the caṅkam and post-caṅkam epochs, the convictions and customs which were associated respectively with them Akam and Puram classifications of the whole mode of human existence have a sominal role to play.

The Tamils right from the pre-christian era had been a highly complex ~~and~~ yet **organized** race. Their conception of human life, their way of the world were indeed extraordinary, as all the cultural historians of this race unhesitatingly admit. Then whole mode of living had been a marvellous and impressive exemplification of what a truly **human** life is. They lived a real life, they thought real thoughts, they felt real feelings, real anger, real courage, real grief, real sadness. There was nothing counterfeit in their lives, nothing unnatural, nothing which went against their natural, intuitive wishes and aspirations and feelings. It can never be an exaggeration to say that so deep a sense of living, aliveness, pervaded the whole atmosphere of the ancient Tamils land that their life can profitably be adopted by the modern man in order to relieve himself of the death-life, degenerating forces generated by the present-day economic civilization, and to resurrect the values which **humanity** stands for and which are in the process of steady dissolution.

To relive the life of the ancient Tamils who had lived that great life for us is an experience, an experience of health and vitality and emotional strength. They richly deserve our homage.

Here lies the reason behind the present attempt, though feeble, at striving, seeking, finding the great fountains of human life as embodied in the immortal records of human life which our caṅkam and post-caṅkam literatures really are. As I am well aware of my inadequacies and limitations both intrinsic and external to make an all-comprehensive study of their infinitely rich and varied ways of life, a humble beginning is made in this book through a study of their beliefs, customs and conventions. These features have been chosen not with the aim of unearthing the enexhaustible wealth which the life of our forefathers undoubtedly is, nor is it an attempt at constructing a part of the history of ancient Tamil culture and civilization. It is because they can lead toward a fuller exploration of the life of our ancestors, since the conventions, traditions, habits and customs, the convictions, faiths and precepts of a people go a long way in shaping its cultural history.

A word about the methodology adopted here in writing this book. The earliest extent work in Tamil, Tolkāppiam which dates back to the dawn of the Christian era, or even before and which has graphically codified the laws of life and literature; the Eight Anthologies and the Ten Songs, the prophetic documents of a prophetic race; Cilappatikāram and Maṇimēkalai, the epics of human vision, amplitude and grandeur, and the eighteen pieces of life-giving ethical significance the basis of this study. They are as cosmic and as true to life as the Cantubury tales of chaucer and as the unwithering flowers of Dante and Shakespeare, Tolstoy and Dostoyvsky. And as pointed out in the opening lines, an integrated approach is adopted in this book. I tried to study every facet of the Tamil's conventions and customs from various angles-their sociological significance, their psychological

and anthropological manifestations, their historical and humanistic perspectives and their archetypal modes and adaptations were studied to some extent. A consistent attempt has been made throughout to see the individual and the society as complementary in the revelation of organically unified cultural wholeless. The individual and the collective consciousness has been correlated with in one another to evolve a 'theory' of the chosen realms of study.

I like to stress that the purpose of this book is not to propagate some of the undying values of Tamil culture. It is not to tell the world about the greatness and the exemplary modes of being (Akam) and knowing (Puram) of the Cañkam and Post-Cañkam Tamils, even though they very richly **deserve** to be conveyed. It is merely the offspring of my desire to shape his ecstactic and reinvogourating experience of relating a few modes of the ancient Tamils with the fellow humans.

# குறுக்க விளக்கம்

அக. - அகநானூறு
ஆசா. - ஆசாரக்கோவை
இன். - இன்னா நாற்பது
இனி. - இனியவை நாற்பது
ஏலா. - ஏலாதி
ஐங். - ஐங்குறு நூறு
ஐந்.எழு. - ஐந்திணை எழுபது
ஐந்-ஐம். - ஐந்திணை ஐம்பது
கலி. - கலித்தொகை
கள. - களவழி நாற்பது
கார். - கார் நாற்பது
குறி. - குறிஞ்சிப்பாட்டு
குறு. - குறுந்தொகை
கைந். - கைந்நிலை
சிலப். - சிலப்பதிகாரம்
சிறுபஞ். - சிறுபஞ்சமூலம்
சிறு. - சிறுபாணாற்றுப்படை
திணை.நூற். - திணைமாலை நூற்றைம்பது
திணை. ஐம். - திணைமொழி ஐம்பது
திரி. - திரிகடுகம்
திருக். - திருக்குறள்
திரு. - திருமுருகாற்றுப்படை
தொல்-எழு. - தொல்காப்பியம் - எழுத்ததிகாரம்
தொல்-சொல். - தொல்காப்பியம் - சொல்லதிகாரம்
தொல்-பொருள். - தொல்காப்பியம் - பொருளதிகாரம்
நற். - நற்றிணை
நால. - நாலடியார்
நான். - நான்மணிக்கடிகை
நெடு. - நெடுநல்வாடை
பட். - பட்டினப்பாலை
பதிற். - பதிற்றுப்பத்து
பரி. - பரிபாடல்
பழ. - பழமொழி நானூறு
புற. - புறநானூறு
பெரு. - பெரும்பாணாற்றுப்படை
பொரு. - பொருநராற்றுப்படை
மணி. - மணிமேகலை
மது. - மதுரைக்காஞ்சி
மலை. - மலைபடுகடாம்
முது. - முதுமொழிக்காஞ்சி
முல். - முல்லைப்பாட்டு

# தமிழர் பழக்கவழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும்

# முன்னுரை

சமுதாயத்தின் பண்பாட்டினை அவ்வம் மொழிகளில் தோன்றிய இலக்கியங்கள் உணர்த்தவல்லன. அவ்விலக்கியங்கள் கால, இடச் சூழல் அமைவுகளுக்குத் தக உருவாவன. இலக்கியப் படைப்பாளர் தாம் வாழ்ந்த சமுதாயத்தின் உள்ளத்து உணர்வு களையும் நாகரிகப் போக்கினையும் தாங்கள் படைத்த இலக்கியங் களின் வாயிலாகப் புலப்படுத்தியிருப்பர். அவைகளை இனங் கண்டு தொகுத்தும் பகுத்தும் நோக்கி அவ்வம் மொழி வழிப்பட்ட மக்களினத்தின் பண்பாட்டு நாகரிக மரபுகளை அறிவதும் அவற்றைப் பிற மக்களினங்களின் பண்பாட்டோடு ஒப்பிட்டு உண்மை நிலையினை உணர்வதும் சமூகப் பண்பாட்டுக் கல்விக்குத் தேவையான ஒன்றாகும். அந்நிலையில் இங்கு உலகப்பண்பாட்டு வரலாற்றில் தொன்றுதொட்டுத் தன் தனித் தன்மையினைக் காத்துவரும் இந்தியப் பண்பாட்டில் குறிப்பிடத் தக்க சிறப்புமிக்க தமிழ்ப் பண்பாட்டின் வாழ்க்கை முறையில் புலப்பட்டு நிற்கும் செயற்பாடுகளையும் உள்ளத்து உணர்வு களையும் காண முயல்வோம்.

பண்பாடு என்பது அகவளர்ச்சியை அடித்தளமாகக் கொண்டது. ஒரு சமுதாயத்திலுள்ள மக்களின் வாழ்க்கை முறை யினையே பண்பாடு என்பர். பண்பாட்டினையும் நாகரிகத்தினை யும் ஒன்றாக இணைத்துப் பேசியிருப்பினும் அவற்றிற்கிடையே யுள்ள வேறுபாட்டினைச் சரியாக மக்கள் உணர்ந்திருப்பதாகத் தோன்றவில்லை. இரண்டும் உறவுடையன என்ற நிலையே வேறுபாட்டினை அறிவதற்கு வாய்ப்பளிக்கவில்லை எனலாம். பண்பாடு என்பது உள்ளத்துணர்வுகளை அடிப்படையாகக்

கொண்டது. ஆனால் நாகரிகம் புறவளர்ச்சியினைப் பெரிதெனக் கருதும் செயற்பாட்டினை அடித்தளமாகக் கொண்டு அமைவது. இவ்விரு கூறுகளையும் ஒருங்கே புலப்படுத்தும் நிலையினவாக அமையும் பழக்கவழக்கங்களையும் நம்பிக்கைகளையும் இனங் காண்பது சமுதாயங்களின் தனித்த நிலையினை அறிவதற்கு உதவும் என்ற எண்ணத்தின் அடிப்படையில் தமிழரின் பழக்க வழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும் ஆராயப்படுகின்றன. இவ்வாய் வுக்கு இலக்கியச் சான்றுகளே அடிப்படையாக அமைகின்றன.

பழக்கவழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும் மக்களின் செயற்பாடு களையும் உள்ளத்துணர்வுகளையும் அறிவிக்கவல்லன என்ற நிலையில் தமிழ்ச் சமுதாயத்தின் மரபுச் செல்வங்களை அறிந்து கொள்ளவும் இவ்வாய்வு துணை நிற்கின்றது. இவ்வாய்வு தமிழ்ச் சமுதாயத்தின் பண்பாட்டினை அறிவிக்க முனைவதாகை யால் இது சமூகவியல் (Sociology) சார்ந்த ஒன்றாக அமை கின்றது. சமூகவியல் என்பது மொழி அல்லது இன வழிப்பட்ட சமூகங்களின் வாழ்க்கை முறையினை ஆராயும் நிலையினதாகும். மனிதன் கூடி வாழும்பொழுது சில பண்புகளில் அடிப்படையான ஒற்றுமைக் கூறுகளைத் தன்னகத்தே கொண்டு விளங்கக் காண் கிறோம். அப்பண்புகளின் அடிப்படையில் சமூகங்கள் அதனதன் சூழ்நிலையமைவு, மனவுணர்வமைதி ஆகியவற்றிற்குத் தகச் சில பண்பாட்டு மரபுகளைத் தன்னுள் கொண்டு வேறுபட்டு நிற்கின்றன. அவ்வாறு வேறுபட்டு நிற்கின்ற பண்புகளின் அடிப்படையில் அச்சமுதாயப் பண்பாட்டின் சிறப்புக் கூறுகளைக் கண்டுணர்வது மொழி அல்லது இனவழிப்பட்ட பண்பாடுகளின் தனித்தன்மைகளை அறிவதற்கு உதவும். அதன் வாயிலாக அச்சமுதாயம் உலகளாவிய நிலையில் மேம்பட்டதா அல்லது தாழ்வுடையதா, அச்சமுதாயம் இயல்பான நிலையில் முன்னேறி யுள்ளதா அல்லது தாழ்வடைந்துள்ளதா என்பதை அறிய உதவும் நிலையினதாக அமைவதால் இவ்வாய்வு இன்றியமையாததா கின்றது. தமிழரின் பழக்க வழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும் என்பது குறித்து இதுவரையில் ஒரு சில கட்டுரைகளே எழுதப் பட்டுள்ளன. ஆய்வு என்ற நிலையில் இத்தலைப்பில் நிகழ்த்தப் பட்ட முதல் ஆய்வாகவும் இது அமைகின்றது.

தமிழரின் மரபுகளை அறிவதற்கு இலக்கியம் முதன்மைச் சான்றாக அமைகின்ற நிலையில் அவர்களின் பரந்துபட்ட

இலக்கியச் செல்வங்கள் அனைத்தையும் கற்றுணர்ந்து வெளிப் படுத்துவது இக்குறுகிய கால எல்லைக்குள் இயலாததாகையால் இங்கு ஆய்வின் எல்லை வரையறுத்துக் கொள்ளப்பட்டது. பதினெண்கீழ்க்கணக்கு வரையுள்ள தமிழிலக்கியங்களே ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்பட்டன. மேலும் பழந்தமிழரின் பண் பாட்டு மரபுகள், பிறபண்பாட்டின் தாக்கத்திற்கு மிகுதியாக ஆட் படாத நிலையினதாகவும் மற்றும் அதன் தனித்தன்மைகளை உணர்த்தவல்லவையாகவும் அமைகின்றமையால் இவ்வரையறை மேற்கொள்ளப்பட்டது.

ஆய்வுக்குரிய அடிப்படைகளாகப் பழந்தமிழ் இலக்கண, இலக்கியங்கள் மேற்கொள்ளப்பட்டன. அவை:

1. தொல்காப்பியம்
2. சங்க இலக்கியம் (எட்டுத்தொகை, பத்துப்பாட்டு)
3. சிலப்பதிகாரம்
4. மணிமேகலை
5. பதினெண்கீழ்க்கணக்கு

என்ற வரிசையில் அமைகின்றன. இங்கு இலக்கியங்களின் காலம் பற்றிய பல்வேறு கருத்துக்களைக் கருத்தில் கொள்ள வில்லை என்பதும் குறிப்பிடத்தக்கது. ஏனெனில் கால எல்லை களை வரையறுப்பதில் பலவித மாறுபட்ட கொள்கைகள் நிலவுவ தால் இவ்வாய்வில் பொதுப்படையான இலக்கிய வரிசை மரபே பின்பற்றப்பட்டுள்ளது. மேலும் பதினெண்கீழ்க்கணக்கு நூற்கள் தொகைவகையால் ஒன்றுபடுத்தப்படவில்லை என்பதையும் கருத்தில் கொள்ள வேண்டும்.

பழக்கவழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும் சமுதாயத்தின் குறிக் கோளகள, தேவைகள அடிப்படையில் தோன்றியவைகளாகும். பழக்கவழக்கங்கள் மனித சமுதாயத்தின் தேவை கருதிப் படைத் துக்கொண்டவைகளாகவே தென்படுகின்றன. தனிமனிதப் பழக்கங் களே காலப் போக்கில் கூட்டமைப்புடைய மக்கள் குழுக்களால் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டு வழக்கங்களாகவும் மரபுகளாகவும் நிலை பெறுகின்றன. அவை நிலைபெறுவதற்கு மரபும் ஒரு காரணமாக அமைகின்றது. நம்பிக்கை என்பது மனித மனத்தின் விளை வாகும். இயற்கையால் படைக்கப்பட்டுள்ள பொருட்களுக்கும் மனிதனின் செயல்களுக்கும் தொடர்புண்டு என்ற உளவியல்

அடிப்படையில் தோன்றியனவாகவே நம்பிக்கைகள் காட்சி தருகின்றன. இந்நம்பிக்கைகள் மனித சமுதாயத்தில் காலங் காலமாக நிலைகொள்வதற்கு மரபு ஒரு காரணமாக அமைகின்றது. என்று தோன்றின என வரையறுக்க இயலாத பழக்கவழக்கங் களும் நம்பிக்கைகளும் மக்களின் இன்றைய நடைமுறைவாழ்விலும் தொடர்ந்து பயிற்சி பெற்றுவரக் காண்கிறோம். இத்தகைய பழக்கவழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும் பெரும்பாலும் நாகரிகம் தோன்றாத காலப்பகுதியில் வாழ்ந்த மக்களிடம் தோன்றி நிலை பெற்றவைகளாகவே காட்சி தருகின்றன. பழக்கவழக்கங்களை யும் நம்பிக்கைகளையும் இம்மரபு கருதி, சமூக மரபுச் சின்னங்கள் எனக் கூறலும் பொருந்தும்.

தனிமனிதப் பழக்கவழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும் காலப் போக்கில் உணர்ச்சிப் போக்கால் மாறும் தன்மையின. ஆனால் ஒரு சமுதாயத்தின் பழக்கவழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும் எளிதில் மாற்றத்திற்கு ஆட்படுவனவல்ல. எனவே இங்கு, தனிமனிதப் பழக்கவழக்கங்களையும் நம்பிக்கைகளையும் விடுத்துச் சமுதாயப் பழக்கவழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளுமே ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப் படுகின்றன. அவற்றிலும் ஆய்வேட்டின் பக்க எல்லை கருதி இங்குச் சிறப்பான பழக்கவழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளுமே ஆய்வுக்கு எடுத்துக்கொள்ளப்பட்டுள்ளன. இவை தனிப்பட்ட வரின் சொத்தல்ல; பொதுமக்களின் சேகரிப்பாகவே காட்சி தருகின்றன. மேலும் இங்குத் தமிழரின் தனித்த பண்பாட்டு மரபினை அறியமுற்படுவதால் சமூகவியல் நோக்கில் அவை ஆராயப்படுகின்றன.

மரபு என்பது உள ஒருமைப்பாட்டால் இயல்பாக வந்து அமை கின்ற ஒன்றாகும். இம்மரபுகள் சமுதாய நலன்கருதி அமைந்தவை களாகும். ஒவ்வொரு சமுதாயமும் தனக்கெனச் சில தனித்த மரபுகளைக் கொண்டிருக்கக் காண்கிறோம். மரபுகள் சமுதாயந் தோறும் மாறுபடினும் அவை அச்சமுதாயத்தின் சிறப்பியல்பு களைக் காக்கவல்லனவாக அமைவதால் மனித சமுதாயம் இன்றும் போற்றிப் பாதுகாத்து வருகின்றது. ஒரு சமுதாயத்தின் சிறப்பினை அச்சமுதாயம் போற்றிப் பாதுகாத்துவரும் மரபுகள் கொண்டு அளவிட இயலும். அந்நிலையில் இங்குத் தமிழரின் மரபுநிலைகளை அவர்களின் பழக்கவழக்கங்கள் நம்பிக்கைகள் வழிக் காணலாம்.

மக்களினங்களின் பழக்கவழக்கங்களையும் நம்பிக்கைகளையும் ஆராய்வதற்குப் பல கல்வித்துறைகளின் அறிவு தேவையான ஒன்றாகும். அவற்றில் குறிப்பிடத் தக்கவையாகச் சமூகவியல், மானிடவியல் (Anthropology), உளவியல் (Psychology), ஆகியவை அமைகின்றன. பழக்கவழக்கங்கள் சமூகவியல் சார்ந்ததாக அமையினும் தமிழரின் சிறப்பினை உணர்வதற்கு ஒப்பாய்வு இன்றியமையாத காரணியாக அமைவதால் சமூக மானிடவியல் (Social Anthropology) கண்ணோட்டங்கள் இடையிடையே மேற்கொள்ளப்பட்டுள்ளன. இவற்றில் நம்பிக்கைகள் பெரும்பாலும் சமுதாய உளவியல் (Social psychology) சார்ந்ததாக அமையும். பழக்கவழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும் என்று தோன்றின என வரையறுப்பது இயலாத தெனினும் இவை பெரும்பாலும் புராதன மனிதரிடம் தோன்றியவைகளாகவே காட்சி தருகின்றன. எனவேதான் உளவியலார் இதனைப் புராதன உளவியலின் (Primitive psychology) பாற்படுத்தி அவற்றின் ஆய்வினைத் தேவையான ஒன்றாகவும் கருதியுள்ளனர். இவ்வாய்வு இலக்கிய ஆய்வுக்குத் தேவையான ஒன்றாகச் சுட்டுவர். இலக்கியத்தில் குறிக்கப்படும் செய்திகளில் தெளிவேற்படுவதற்கு இவ்வகை ஆய்வு உதவுகின்ற நிலையினைக் காண முடிகின்றது. எனவே மேற்கூறிய பல்வேறு கல்வித்துறைகளின் அடிப்படையிலேயே இவ்வாய்வு மேற்கொள்ளப்பட்டுள்ளது.

தனிப்பட்ட மக்களினத்தின் பண்பாட்டினை அறிவதற்கு ஒப்பீட்டாய்வு (Comparative study) இன்றியமையாத ஒன்றாகும். அந்நிலையில் இங்குத் தமிழரின் பழக்கவழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும் உலகளாவிய ஒத்தமைவு ஒப்பீட்டாய்வின் அடிப்படையில் நோக்கப்பட்டிருக்கின்றன. இவ்வகையான ஒப்பீட்டினால் உலக இனங்களின் பண்பாட்டில் சில ஒரே வகையான பழக்கவழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும் இருந்துள்ளதனை அனுமானிக்க முடிந்தது. இந்நிலைக்கொண்டு மனித எண்ணங்களும் செயல்களும் ஒரு படிமுறையான வளர்ச்சி நிலையினை அடிப்படையாகக் கொண்டு அமைந்துள்ளன என்ற முடிவுக்கு வர முடிகிறது.

தமிழரின் பண்பாட்டு மரபுகளை உணர்த்தும் இவ்வாய்வில் சமுதாய நோக்கே சிறப்பாகக் கருதப்பட்டுள்ளது. எனவே இங்குத் தமிழரின் பொதுவான சிறப்புமிக்க பழக்கவழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளுமே ஆய்வுக்கு மேற்கொள்ளப்பட்டுள்ளன. மேலும்

தமிழரின் தனித்த சில மரபுக் கூறுகளை இனங்கண்டுணரவும் முயற்சி மேற்கொள்ளப்பட்டுள்ளது. இவ்வாய்வேடு கீழ்க்காணும் ஐந்து பெருந்தலைப்புகளில் அமைக்கப் பெற்றுள்ளது.

1. தமிழரின் பழக்கவழக்கங்கள்
2. தமிழரின் நம்பிக்கைகள்
3. தமிழரின் நம்பிக்கைவயப்பட்ட பழக்கவழக்கங்கள்
4. தமிழரின் மீவியல்பாற்றல்கள் பற்றிய நம்பிக்கைகள்
5. தமிழரின் வாழ்வியல் மரபுகள்

ஆய்வேட்டின் இறுதிப் பகுதியாக மேற்காட்டிய தலைப்புகளில் தெளிந்த முடிபுகள் தொகுத்துரைக்கப்பட்டுள்ளன. அதன் இறுதியில் இனிமேற்கொள்ள வேண்டிய ஆய்வுக் களங்கள் சுட்டியுரைக்கப்படுகின்றன.

தமிழரின் பழக்கவழக்கங்கள் என்ற கட்டுரையில் தமிழர் யார் என்பது தெளிவுபடுத்தப்பட்டும் பழக்கம், வழக்கம், மரபு ஆகிய சொற்பொருளாட்சிகள் நோக்கப்பட்டு விளக்கங்களும் தொடர்பும் விளக்கப்பட்டுள்ளன. மடலேறுதல் தமிழருக்கே உரிய பழக்கம் எனக் காட்டி அதன் செயல்முறைகள் இலக்கியச் சான்றுகளடிப்படையில் விளக்கப்பட்டுள்ளது. சிலம்புகழி நோன்புக்கும் திருமணத்திற்கும் உள்ள தொடர்பு சுட்டப்பட்டுத் தமிழரின் தனித்த மணவினை முறைகளை இனங்காண முயன்றுள்ளேன். அதன் தொடர்ச்சியாக அமையும் விழாக்கள் என்ற உட்தலைப்பில் இலக்கியங்கள் சுட்டும் விழாக்களையும் விழாமரபுகளையும் சான்றுகளின் அடிப்படையில் தொகைவகைப் படுத்தியுள்ளேன். பெருஞ்சோற்று வழக்கம் அகம், புறம் ஆகிய இரு மரபுகளில் பயின்றுவந்துள்ளதனைக் காட்டி அதன் சிறப்பு உணர்த்தப்பட்டுள்ளது. இறுதிப் பகுதியில் பெண்டிர் பற்றிய பழக்கவழக்கங்களும் கைம்பெண்டிரின் பழக்கவழக்கங்களும் எடுத்துரைக்கப்பட்டுள்ளன.

தமிழரின் நம்பிக்கைகள் என்ற இரண்டாவது தலைப்பில் நம்பிக்கை என்ற சொல்லும் பொருளும் வகைகளும் பிரிவுகளும் விரித்துரைக்கப்பட்டுள்ளன. நிமித்தங்கள் முறையே நன்னிமித்தங்கள், தீநிமித்தங்கள் எனப் பகுக்கப்பட்டு முறையே தொகுத்துரைக்கப்பட்டிருக்கின்றன. பின்னர்ச் சமுதாயப் பொது நம்பிக்கைகளான ஊழ்வினை, பிறவிக்கோட்பாடு, இம்மை-மறுமை, துறக்கம் - நிரையம், எண்கள் பற்றிய நம்பிக்கைகள் ஆகியவை உலகளாவிய ஒப்பாய்வு நோக்கில் ஆராயப்பட்டிருக்கின்றன.

தமிழரின் நம்பிக்கைவயப்பட்ட பழக்கவழக்கங்கள் என்னும் மூன்றாவது பிரிவில் நம்பிக்கைக்கும் பழக்கவழக்கத்திற்கும் இடையேயுள்ள தொடர்புகள் எடுத்துரைக்கப்பட்டு ஒன்றன் தாக்கம் மற்றொன்றில் வெளிபடும் நிலை தெளிவுபடுத்தப் பட்டுள்ளது. நம்பிக்கைவயப்பட்ட பழக்கவழக்கங்களாகத் தந்தையின் பெயரை தன் மகனுக்கு இட்டு வழங்கும் நிலை, புலிப்பல் தாலியும் ஐம்படைத் தாலியும் அணியும் வழக்கம், பிறை தொழுவதன் நோக்கம் ஆகியவை உலகளாவிய நிலையில் ஒப்பிடப்படுகின்றன. கட்டுக்கேட்டல், கழங்குபார்த்தல் ஆகியவை வெறியாட்டிற்கு முன் நிகழ்த்தப்படும் குறி முறைகள் என உணர்த்தப்பட்டு வெறியாட்டெடுக்கும் முறையும் முருகனுக்கும் வேலனுக்கும் உள்ள தொடர்பும் வலியுறுத்தப்பட்டுள்ளன. வலம் படுதல் என்பது நம்பிக்கை வயப்பட்ட வழக்கமாகக் காட்டப்பட்டு அதன் தொடர்ச்சி நிலை இன்றைய வாழ்வில் தொடரும் வழக்கங் களின் அடிப்படையில் விளக்கப்பட்டுள்ளது. வேள்விமுறை ஆரியரின் வழிபாட்டுமுறையெனக் காட்டி அது தமிழர் வாழ்வில் புகுந்தநிலை சுட்டப்படுகின்றது. வடக்கிருத்தல் என்பது நம்பிக்கைவயப்பட்ட வழக்கமாகச் சுட்டப்பட்டு வடக்கிருத்தல் துறக்க உலக நம்பிக்கையினை அடிப்படையாகக் கொண்டதென விளக்கப்பட்டுள்ளது. நடுகல் என்ற உட்தலைப்பில் நடுகல் நம்பிக்கை பற்றியும் முன்னோர் வழிபாட்டிற்கும் நடுகல்லிற்கும் இடையேயுள்ள இடைவெளியும் சுட்டப்பட்டு நடுகல் வழிபாட்டு நிலை தெளிவுறுத்தப்படுகின்றது.

தமிழரின் மீவியல்பாற்றல் பற்றிய நம்பிக்கைகள் என்ற தலைப்பில் மீவியல்பு என்ற சொற்பொருளாட்சிகள் விளக்கப்பட்டு வழிபாட்டு நிலைகளின் வளர்ச்சிகள் சுட்டப்படுகின்றன. தெய்வங்கள் பெருந்தெய்வங்கள், சிறுதெய்வங்கள் என வகைப் படுத்தப்பட்டுச் சிறுதெய்வங்கள் பெண் தெய்வங்களாக அமைந் தமை தெளிவுறுத்தப்படுகின்றது. இங்கு அணங்கு, சூரரமகளிர், பூதவகைகள், கூற்றுவன் ஆகிய மீவியல்புக் கூறுகள் சிறுதெய்வங் களெனக் காட்டப்பட்டு அவற்றின் செயற்பாடுகள் இலக்கியச் சான்றுகளின் வழியே விளக்கியுரைக்கப்பட்டுள்ளன. இங்குப் பூதங்கள் காவல்தெய்வங்களாகக் கருதத்தக்கவை என்பது தெளிவுபடுத்தப்பட்டுள்ளது. பேய் பற்றிய கருத்துக்கள் ஆராயப் பட்டுப் பேயினைப் பெண்ணாக உருவகித்த நிலையினைத் தெளிவாக்கி அவற்றின் உருவமைதி, உறையுமிடங்கள், செயல்கள்

ஆகியவை விளக்கப்பட்டுள்ளன. பேய்ப்பகையாகிய பொருட்களாக இரவம், வேம்பு ஆகிய தழைகளும் ஐயவியாகிய வெண்சிறு கடுகும் பயன்படும் விதம் பற்றித் தெளிவுபடுத்தப் பட்டிருக்கின்றது.

தமிழரின் வாழ்வியல் மரபுகள் என்ற ஐந்தாவது தலைப்பில் சமுதாயத்தின் சிறப்புமிக்க மரபினரான அரசரின் அடையாளப் போர்ச்சின்னங்களும் அவற்றின் சிறப்பியல்புகளும் பயன்பாடும் சுட்டப்பட்டுள்ளன. காவன்மரம் தடிதல், முரசு கவர்தல், குடை கவர்தல், கழுதை ஏர் உழுதல், வாள்போழ்ந்தடக்கல் ஆகியவை குறியீட்டு நிலையில் பயன்பட்டமை சுட்டப்பட்டுப் பிற பண்பாடுகளில் இச்செயல்கள் இடப்பெறும் நிலையும் குறிக்கப்பட்டுள்ளன. அந்தணரின் வாழ்வியல் மரபுகளும் உயர்வுபெற்ற நிலைகளும் விளக்கப்பட்டுள்ளன. இறுதியில் முனிவர் வாழ்வியல் மரபுகள் குறிக்கப்படுகின்றன.

நிறைவுரை என்று இறுதிப்பகுதியில் ஆய்வில் கண்ட முடிவுகள் தொகுத்துரைக்கப்பட்டுள்ளன. பின்னர் இறுதியில் இது தொடர்பாக மேற்கொள்ளவேண்டிய ஆய்வுத் திட்டங்கள் பரிந்துரைக்கப்படுகின்றன. ஆய்வேட்டின் இறுதிப் பகுதியில் ஆய்வுக்குப் பயன்பட்ட நூற்பட்டியல் இடம்பெற்றுள்ளது.

# 1. தமிழரின் பழக்க வழக்கங்கள்

இந்தியப் பண்பாட்டில் திராவிடப் பண்பாடு குறிப்பிடத்தக்க இடம் வகிக்கின்றது. திராவிடப் பண்பாட்டின் சிறப்பினை அண்மைக் காலத்தில் ஆராய்ச்சி உலகம் அறிந்து அதன் தொன்மைமிக்க மரபுகளை அறிய முற்பட்ட நிலையில் திராவிட இயல் கல்வி (Dravidology) உலகின் பல பாகங்களிலும் வேரூன்றியது. உலகப் பண்பாட்டு வரலாற்றில் தமிழ்ப் பண்பாடும் குறிக்கத்தக்க பண்பியல்புகளைக் கொண்டிருந்த நிலைமையினை உணர்ந்த உலகம் வரலாற்று நிலவியல் அடிப் படையில் (Historical-Geographical method) தமிழ் இலக்கியச் சான்றுகளை உற்று நோக்கியது. ஆய்வுலகம், 'நாட்டுக் கதைகள் சமுதாயம் திரித்து மறைத்து வைத்திருக்கும் உண்மைகள்'.[1] என்ற கருத்தை வெளியிட்டுத் தமிழிலக்கியச் சான்றுகளைப் பிற அறிவியல் துறைகளின் ஆய்வு முறைகளோடு இயைத்து நோக்கிப் புதிய கருத்துக்களை வெளியிட்டது. அவற்றில் தென் அமெரிக்கா, ஆஸ்திரேலியா, இந்தியா, ஆப்பிரிக்கா, அண்டார்டிகா ஆகியவை ஒரு காலகட்டத்தில் கோண்ட்வானாக் கண்டத்தின் பகுதிகளாக

---

1. 'நாட்டுக் கதைகள் சமுதாயம் திரித்து மறைத்து வைத் திருக்கும் உண்மைகள்' என்று அவர் (அலெக்சாந்தர் கொந்தரட்டனாவ்) வாதிக்கிறார்.

நாட்டார் வழக்காற்றியல் ஓர் அறிமுகம்; முன்னுரை; டாக்டர் வி. ஐ. சுப்பிரமணியம்; பக். IV,

ஒன்றிணைந்திருந்தன என்பதும் ஒன்றாகும்.[2] இக்கோண்ட் வானாப் பெருங்கண்டத்தின் வடபகுதியில் பழந்தமிழர் வாழ்ந்த லெமூரியா அடங்கி இருந்ததாகக் கருதுகின்றனர். இதனையே பண்டைத் தமிழிலக்கியங்கள் 'நாவலந் தண்பொழில்'[3] எனச் சுட்டியுள்ளன.

பண்டைத் தமிழிலக்கியத்தில் குறிக்கப்படும் கடல்கோள்கள் உண்மை நிகழ்வுகள் என்ற கருத்தேற்றத்தின் அடிப்படையில் நாவலந்தீவு பல மாறுதலுக்குட்பட்டு அழிந்தும் பிரிந்தும் போயிருப்பதாகக் கருதுகின்றனர். அவ்வாறு நிகழ்ந்தவற்றுள் மூன்று கோடியே நாற்பது லட்சம் ஆண்டுகட்கு முன் நிகழ்ந்த கடல்கோள் லெமூரியாவைப் பெரும் மாற்றத்திற்கு உட்படுத்திய தாகக் குறிப்பார்.[4] இம் மாற்றங்களாலேயே ஒன்றிணைந்திருந்த நிலப்பகுதி பல கூறுகளாகப் பிரிந்தன என்பதை இன்றைய கண்டங்களை ஒன்றிணைத்துப் பார்ப்பதன் வாயிலாக உணரலாம். மேலும் இதனை உறுதிப்படுத்தும் நிலையில் உலகின் பல பாகங் களில் நிலவும் வேறுபட்ட பண்பாடுகளில் ஒருமைப்பாட்டைப் பேணும் சில மரபுகள் ஒத்தமையக் காண்கிறோம். இவ்வாறு ஒத்தமைவதற்கு மனித இனம் ஓரிடத்தில் தோன்றியமையே காரணம் எனலாம்.

## தமிழர்

உயிரினங்களின் வளர்ச்சி நிலையில் குரங்கினத்திலிருந்து மனிதன் தோன்றினான் என டார்வின் (Darwin) உடலமைப்பு நிலையில் விளக்கினார். அவ்வாறு மாற்றமடைந்த நிலை கடல் கொண்ட லெமூரியாக் கண்டத்தில் நிகழ்ந்திருக்கவேண்டுமென தாமஸ் ஹக்ஸ்லி (Thomas Huxley) எர்னஸ்ட் ஹெகல் (Earnest Hegal) போன்றோர் கருதுகின்றனர்.[5] பழந்தமிழ்ப் புலவர் தமிழ்க்குடியை மூத்தகுடியாகச் சுட்டியமைக்கு லெமூரியாக் கண்டத்தில் மனித இனம் தோன்றியது என்ற வரலாற்று உண்மை காரணமாகலாம். மேலும் பழந்தமிழர் வாழ்ந்த நாவலந்தீவைக் கடல்கொள்ளக்கொள்ள மக்கள் வடக்கு நோக்கி இடம்பெயர்ந்த நிலையினை மொழியியல் விவரங்கள் (Linguistic facts)

---

2. சோவியத்நாடு - லெமூரியா கண்டத்தின் மர்மம், (தொடர் கட்டுரை); ஏ. கொந்தராத்தோவ்; 1974; பக். 27.
3. ஐங். 448:1, பெரு. 465, மது. 232, சிலப். 17.3.
4. சோவியத்நாடு-லெமூரியா கண்டத்தின் மர்மம்; பக். 22.
5. சோவியத்நாடு-லெமூரியா கண்டத்தின் மர்மம்; பக்.22.

மெய்ப்பிப்பதாகச் சுட்டுவர்.[6] இயற்கையின் சீற்றங்களால் நிலப் பகுதி நீர்பகுதியாகவோ நீர்ப்பகுதி நிலப்பகுதியாகவோ மாறுவது தொடர்ந்து நிகழ்ந்துகொண்டிருக்கக் காண்கிறோம். இதனை உலகப் புகழ்பெற்ற இமயமலை முற்காலத்தில் கடலாக இருந்தமை யினை இன்று அப்பனிப்பாறைகளில் கடல்வாழ் உயிரினங்களின் எச்சங்கள் தென்படுவது உணர்த்தும். சிலம்பில் 'குமரிகோடுங் கொடுங்கடல் கொள்ள'[7] எனக்குறித்துள்ளமை மேற்காட்டிய நாவலந்தீவு அழிந்துவந்த நிலையினைக் குறிப்பதாகலாம்.

திராவிட மரபினரில் தொன்மையான மரபுப் பின்னணியை உடையோர் தமிழரே. இதனை அவர்களின் இலக்கிய இலக்கண வாழ்வியல் சிறப்புகள் உணர்த்தும். அவர்கள் இந்நிலத்தில் தொன்றுதொட்டு வாழ்ந்துவருவோரே என்றும் குடியேறியோரே என்றும் இருவேறுப்பட்ட கருத்து வேறுபாடுகள் ஆராய்ச்சி யாளரிடையே நிலவுகின்றன. எனினும் பண்பாட்டு மரபினை நோக்குகையில் அவர்கள் இம்மண்ணின் மாந்தராகவே காட்சி தருகின்றனர்.

இலக்கியங்கள் அவ்வக்காலச் சமுதாயப் பண்பாட்டு (Social culture) நிலைகளை வெளிப்படுத்துவன. சமுதாயத்தின் இயல்புப் போக்கிற்குத்தக உருப்பெறுவதும் காலப்போக்கிற்குத்தக மாறுபடு வதும் இலக்கியத்தின் இயற்கைப் பண்பாகும். தமிழ் மொழிக்கண் தமிழ்மக்களின் வாழ்க்கை மரபுகளும் இலக்கிய மரபுகளும் ஆழ வேரூன்றி வளர்ந்துள்ளதனைப் பல்வேறுகாலகட்டங்களில் தோன் றிய இலக்கியங்கள் புலப்படுத்தி நிற்கின்றன. இலக்கியங்களின் வழியே புலப்படுத்தப்பட்டிருக்கும் வாழ்வியல் மரபுகளை இனங் கண்டு அறிந்துணர்த்துவது பண்பாட்டினை அறிய வாய்ப்பாக அமையும். பண்பாட்டினை அறிவதற்கு இலக்கியச் சான்றுகளே அடிப்படைச் சான்றுகளாக அமையும் நிலையில் அச்சான்றினைப் பிற வாழ்வியல் சான்றுகளோடு இணைத்துநோக்கி அச்சமுதாயத் தின் பண்பாட்டினையும் சிறப்பியல்புகளையும் அறிந்துணர்த்து வது சமூகப் பண்பாட்டு வரலாற்றில் குறிப்பிடத்தக்க பணியாகும். அந்நிலையில் இங்குத் தமிழரின் பண்பாட்டு இயல்புகளையும் சிறப் பினையும் இலக்கியம் காட்டும் பழக்கவழக்கங்களின் வழிக் காண முயல்வோம்.

6. சோவியத்நாடு – லெமூரியா கண்டத்தின் மர்மம்; பக். 28.
7. சிலப்; 11:20.

சொல்லும் பொருளும்

பழக்கம் என்ற சொல் பழகுதல்[8] அல்லது பயிற்சியாதல் என்ற பொருளில் தமிழிலக்கியத்தில் பண்டுதொட்டே ஆட்சிபெற்று வந்துள்ளது. அது செயல்முறையினை அடியொற்றிய தொடக்க நிலையை உணர்த்துவதாகும். பழகிப்போன செயல் சமூக இசைவாணை பெற்று வழங்கி வருவதனையே வழக்கம் என்கிறோம். இச்சொல்லும் பழந்தமிழ் இலக்கண[9] இலக்கியங்களில்[10] சமூகச் செயல்களைக் குறிப்பதற்காகப் பயன்பட்டுள்ளது. இன்று இவ்விரு சொற்களையும் ஒரு வரையறையின்றிப் பயன்படுத்தி வருவதனை வாழ்வியல் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. வழக்கம் என்ற சொல் சமுதாயம் ஏற்றுக்கொண்ட பழக்கங்களைக் குறிப்பதற்காகப் பயன்பட்ட வளர்ச்சி நிலையில் தோன்றிய சொல்லாகக் கருதத்தக்கது. பழக்கவழக்கம் என்பது சமூகச்செயற்பாட்டு நிலைகளை விளக்க வல்லதாகவே இன்று பயன்பட்டு வருகின்றது. தனிமனித வழக்கங்களே காலப்போக்கில் சமுதாய வழக்கங்களாக உருப்பெற்றுத் தலைமுறை தலைமுறையாக இடையறாது நிலைத்து வாழ்வு பெறுகின்றன.

பழக்கம்

பழக்கம் என்பது ஒரு கற்கும் செயலாகும். இது தனிமனிதனிடம் இயல்பாக வந்தமைந்த நடத்தையைக் குறிப்பதாகும். பழக்கம் வளர்ச்சிக்கு இன்றியமையாத கூறாகக் கருதப்படுகிறது. நனவுடன் தொடங்கிய செயல் நாளடைவில் நனவின்றியே நிகழக்

---

8. கேட்டன் மாத்திரை யல்ல தியாவதும்
காண்ட லில்லா தியாண்டுபல கழிய
வழுவின்று பழகிய கிழமைய ராகினும்
அரிதே தோன்றல்...... (புற.216: 1—4)

9. முந்நீர்வழக்கம் மகடூஉவோடுஇல்லை(தொல்.பொருள்.37)

10. தோளணி தோடு சுடரிழை நித்திலம்
பாடுவார் பாடல் பரவல் பழிச்சுதல்
ஆடுவா ராட லமர்ந்தசீர்ப் பாணி
நல்ல கமழ்தே னளிவழக்க மெல்லாமும்
புண்தொடர் வண்டு பரியவெதிர் வந்தூத
(பரி. 10: 115—119)

கூடியதாக ஆகிவிடும் செயலையே பழக்கம் என்பர்.[11] பழக்கம் செயல்களை எளிய முறையில் பிழையின்றி நடைபெறச் செய்வதுடன் முயற்சி, காலம் ஆகியவற்றை மிச்சப்படுத்தித் தருகின்றது. நல்ல பழக்கங்களை இளமையில் குழந்தைகளுக்குக் கற்றுக் கொடுக்க வேண்டுமென்ற நோக்கிலே பெற்றோர், ஆசிரியரின் கடமை கல்வி ஆராய்ச்சியாளர்களால் (Educatoinal Researchers) வலியுறுத்தப்படுகின்றது. மேலும் நல்ல பழக்கங்களை அமைத்துக் கொள்ளக் குழந்தைப் பருவமே ஏற்றது என்ற உளவியலாரின் கூற்று[12] மேற்கூறிய கூற்றிற்கு அரணாக அமையும்.

## வழக்கம்

பழக்கத்தின் தொடர்ந்த நிலையே வழக்கமாகும். வழக்கம் சமூகம் சார்ந்த ஒன்றாகும். ஒரு இனத்தின் ஒரு சிறு பகுதியைச் சார்ந்தோரோ சிற்சில நாட்டினர் மட்டிலுமோ அல்லது அவருள்ளும் ஒரு சிறு வகுப்பினரோ அல்லது தனித்தனியான ஆட்கள் மட்டிலுமோ செயல்களை ஒழுங்காகச் செய்துவருவதையே வழக்கம் என்று கூறுகிறோம். அது ஒழுக்கத்தாலும் செயல்களாலும் உருவாவது. இயற்கையும் செயற்கையும் இணையும் கூட்டுறவால் நிலைபெறுவது. ஒரு இனக்குழுவிலுள்ள பலருடைய மனவெழுச்சி, உணர்ச்சி, விருப்பு வெறுப்பு ஆகியவற்றுடன் இணைந்து நிற்பது வழக்கம் எனக் கருதப்படுகிறது. ஒரு வழக்கம் செல்லக்கூடியதாக இருக்கவேண்டுமாயின் அது பண்டைக்காலம் முதல் இடையீடின்றித் தொடர்ந்து வழக்கில் வந்ததாக இருப்பதுடன் அறிவுக்கு ஒத்ததாயும் தென்பட வேண்டும்.

சமூகத்தில் அதிகமாகப் பின்பற்றப்படும் பழக்கமான நடவடிக்கையே வழக்கமாகும். வழக்கத்தின் முக்கியப் பண்புகளாக ஒரு நிலையான நடவடிக்கை, வழிமுறை, சமூகப் பண்பு, சரிதவறு என்ற மதிப்புத்தீர்ப்பு ஆகிய மூன்று காரணிகளைச் சமூகவியலார் (Sociologist) சுட்டுவர்.[13] பேக்உறாட் (Bagehot) என்பவர் 'வழக்கம் தான் மனித சமூக வாழ்க்கையின் முதற்கட்டுப்பாடு

11. கலைக்களஞ்சியம் — தொகுதி-7; பக். 29-30.

12. மனித உள்ளம்; எஸ்.பி. ஆதிநாராயண்; பக்.171.

13. சமூகவியலின் அடிப்படைக் கோட்பாடுகள்; பாஸ்கல் கிஸ்பர்ட்; பக்.54.

ஆகும். மக்கள் எல்லோரும் ஒன்றுபடவும் அவர்களுடைய நடவடிக்கைகளை ஒத்த தன்மைபெறச் செய்யவும் சுயநல எண்ணங்களைக் கட்டுப்படுத்தவும் அத்தகைய கட்டுப்பாட்டிற்கு ஆட்படாதவர்களை ஒதுக்கித்தள்ளவும் தேவையான திறமையும் உறுதியும் வாய்ந்த வழக்கங்களை உருவாக்கிக் கொண்ட சமூகங்கள் தாம் நிலைத்து நிற்கும் போட்டியில் வெற்றிபெற்றுப் பிழைத்து நிற்கின்றன' என்கிறார்.[14] அவருடைய கருத்தை அடியொற்றிச் சிந்திக்கும்பொழுது வழக்கம் இயல்பாகச் செயற்படுதல், வலுக்கட்டாயமாகச் செயற்பட வைத்தல் என்ற இருவேறு பண்புகளைக் கொண்டிருக்கக் காண்கிறோம். மேலும் வழக்கங்கள் ஒரு குழுவினுடைய விருப்பங்கள், இலட்சியங்கள், வாழ்க்கைக் கண்ணோட்டங்களைப் பிரதிபலிப்பதாகவும் அமைகின்றன. வழக்கங்களை அது பற்றிய நிகழ்ச்சிகளை வைத்து முடிவு செய்வதே சிறப்பானதாகக் கருதப்படுகிறது.

## பழக்கவழக்கம்

பழக்கவழக்கங்களைத் தனிமனிதனும் சமுதாயம் என்ற அமைப்பும் இணைந்து உருவாக்குகின்றன. மக்களின் தேவைகளின் அடிப்படையிலேயே பழக்கங்கள் தோன்றுகின்றன. அவை சமுதாயத்தால் ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகின்ற நிலையில் வழக்கங்களாக உருப்பெறுகின்றன. இக்கூற்றிற்குச் சான்றாகத் தனிமனிதனிடம் இயல்பாக வந்தமைந்த நடத்தையைப் பழக்கம் எனவும் இனக்குழுவிலுள்ள பலருடைய மனவெழுச்சி, உணர்ச்சி ஆகியவற்றுடன் இயைந்து நிற்பது வழக்கம்எனக் கூறும் சமூகவியலாரின் கூற்று[15] ஏற்புடைத்தாகத் தோன்றுகின்றது. மேலும் இக்கருத்திற்கு வலிமையூட்டும் வகையில், 'தனிமனிதன் ஒருவன் பழகிப்போன முறையில் திரும்பத் திரும்பச் செய்துவரும் ஒரு குறிப்பிட்ட செயலை பல மனிதர் ஒன்றாகச் சேர்ந்து செய்கின்றபொழுது அது வழக்கம் எனப்போற்றப்படுகிறது' என்ற கூற்று[16] அமையக் காண்கிறோம். மேற்கூறிய தன்மைகளைக் கருத்தில்கொண்டு சிந்திக்கும்

14. சமூகவியலின் அடிப்படைக் கோட்பாடுகள்; பாஸ்கல் கிஸ்பர்ட்; பக். 234.
15. சமூகவியலின் அடிப்படைக் கோட்பாடுகள்; பாஸ்கல் கிஸ்பர்ட்; பக்.232.
16. JOURNAL OF TAMIL STUDIES; வள்ளுவர் கண்ட மனிதன்; க.த. திருநாவுக்கரசு; பக்.60.

பொழுது பழக்கம் என்பது தனிமனிதனைச் சார்ந்த தொடக்க நிலை எனவும் வழக்கம் சமுதாயம் சார்ந்த தொடர்நிலை எனவும் கூறலாம்.

## மரபு

மரபு என்பது எழுதப்படாத சட்டம். இதனைச் சமூகம் உள ஒருமைப்பாட்டால் உருவாக்குகின்றது. இம்மரபுகள் சமுதாய நலன்கருதி ஏற்பட்டவை.//மரபு என்பது வழக்கமாகத் தலைமுறை தலைமுறையாகப் பின்பற்றப்படுவது என்ப பொருள்படும்.) ஒவ்வொரு சமுதாயமும் தனக்கெனச் சில தனித்த மரபுகளைக் கொண்டிருக்கக் காண்கிறோம்.) ஒரு சமுதாயத்தின் மரபினைப் பிறிதொரு சமுதாயத்தின் மரபு கட்டுப்படுத்துவதில்லை.) மரபுகள் சமுதாயந்தோறும் மாறுபடினும் அவை அச்சமுதாயத்தின் சிறப்பியல்புகளைக் காக்கவல்லவையாக இருப்பதால் மானுட சமுதாயம் இன்றும் அவைகளைப் போற்றிப் பாதுகாத்து வருகின்றது.// சமுதாயச் சிறப்பினைச் சமுதாயம் போற்றிப் பாதுகாத்து வரும் மரபுகளைக் கொண்டு அளவிடும் போக்கு சமுதாயப் பண்பாட்டு வரலாற்றில் சிறப்பிடம் வகிக்கின்றது. ஒரு சமுதாயத்தின் மரபுகளைப் பிறிதொரு சமுதாயத்தின் மரபுகளோடு இயைத்துக் காண்பது சமூகவிதிக்கு மாறுபட்டதெனினும் ஓரினப்பட்ட மரபுகளை ஒத்திட்டுக் காண்பது தனிப்பட்ட சமூகங்களின் மனநிலையை அறிவதற்கு வாய்ப்பாகின்றது. மரபினை மீறுவது சட்டப்படி குற்றமில்லை எனினும் சமுதாய நீதிப்படி குற்றமாகக் கருதப்படும். எனவேதான் மரபினை மீறுவோர் சமுதாயத்தால் தனித்து வைக்கப்படுகின்றனர். அவர்களுக்குரிய தண்டனையைச் சமூகம் என்ற கூட்டு நிறுவனம் விதிக்கின்றது.

பழக்கம், வழக்கம், மரபு என்ற சொற்கள் ஒன்றோடொன்று உறவுடையன. ஒன்றன் வளர்ச்சி நிலையே மற்றொன்றின் தொடர்ச்சியாக அமைகின்றது. பழக்க, வழக்க, மரபுகள் எளிதில் மாற்றமுடியாதவை. அவை கால, இட, சூழ்நிலை அமைவுகளுக்குத் தக உருப்பெறுவன. அவ்வாறு உருப்பெறும் மரபுகளே சமுதாய நியதிகளாகக் கருதப்படுகின்றன.) எனவே //பழக்கம் என்பது தனிமனிதனைச் சார்ந்ததென்றும் வழக்கம் சமுதாயத்தைச் சார்ந்ததென்றும் மரபு சமுதாயம் விதிக்கும் கட்டுப்பாடு எனவும் கூறலாம்.// மேலும் பழக்கம் என்பது தொடக்கநிலையாகவும் வழக்கம் தொடர்நிலையாகவும் மரபு பண்பாட்டின்

முதிர்நிலை எனவும் வகைப்படுத்தலாம். தனிமனிதப் பழக்கங்களே காலப்போக்கில் சமுதாய வழக்கங்களாக உருப்பெற்றுத் தலைமுறை தலைமுறையாக இடையறாது நிலைத்து வாழ்வு பெறும் நிலையில் மரபுகளாக வாழ்வு பெறுகின்றன. அவ்வாறு நிலைபெற்ற பழக்க வழக்கங்களைத் தமிழிலக்கியத்தின் வழி நின்று தோற்றம், வளர்ச்சி, நிலைப்பாடு ஆகிய நிலைகளில் நோக்குவோம்.

### மடலேறுதல்

ஓர் ஆடவன் ஒரு பெண்ணைக் களவுடனோ அல்லது களவின்றியோ அடைய மேற்கொள்ளும் வழிமுறையே மடலேறுதல் எனப்படும். தன் காதலின் திண்மையினைத் தலைவன் தன்னை வருத்திக் கொள்வதன் வாயிலாகப் பிறர்க்கு அறிவித்து ஊரார் அனுதாபத்துக் காளாகி அவர்களின் வாயிலாகத் தனது காதலை முற்றுவிக்கக் கையாளும் உத்தியாகவே தென்படுகின்றது. இது பெருந்திணைக்குரிய ஒன்றாகத் தொல்காப்பியரால்[17] காட்டப்படினும் இலக்கியச் சான்றுகளின் அடிப்படையில் நோக்கும்பொழுது கைக்கிளை, பெருந்திணை ஆகிய பொருந்தாக் காமத்திற்குரியதாகவே காட்டப்பட்டுள்ளது. அகப்பொருள் இலக்கணம் கூறியவர்கள் குறிஞ்சி முதலிய ஐந்திணை ஒழுக்கங்களில் குறிஞ்சித்திணைக்குரிய ஒழுக்கமாகவே மடலேறுதலைக் குறித்துள்ளனர். இலக்கியச் சான்றுகளின் வழியே நோக்கும்பொழுது குறிஞ்சி மற்றும் நெய்தல் பாடல்களிலேயே மடலேறுதல் பற்றிய செய்திகள் இடம் பெற்றிருக்கக் காண்கிறோம்.

### உலகியல் வழக்கும் மடலும்

காதல் கைகூட வேண்டி இதுபோன்றதொரு வழியினைக் கையாண்டுள்ள நிலையினை நாம் உலக மக்களின் வாழ்க்கை முறை கொண்டறிய முடிகின்றது. பர்மாவில் இதுபோன்றதொரு வழக்கம் இருந்து வந்துள்ளது என்பதனை. 'பர்மாவில் ஒரு பழக்கம் உண்டென்று சொல்லப்படுகிறது. அதாவது ஒரு குறிப்பிட்ட பெண்ணை அடைய விரும்பும் ஒரு வாலிபன்

17. ஏறியமடல் திறம் இளமை தீர்திறம்
தேறுதல் ஒழிந்த காமத்து மிகுதிறம்
மிக்க காமத்து மிடலொடு தொகைஇச்
செப்பிய நான்கும் பெருந்திணைக் குறிப்பே
(தொல்-பொருள். 54)

புல்லாங்குழலையோ பிடிலையோ வாசித்துக் கொண்டு அந்தப் பெண்ணின் வீட்டுக்கு முன்பாகப் போய் நிற்பதும் உலாவுவதுமாக இருப்பான். இரவு நேரத்தில் அதுவும் நிலாக்காலங்களில்தான் இந்தக் காரியம் நடைபெறும். பெண் வீட்டார் உறங்கி விட்டால் வீட்டில் கற்களை எறிந்து வீட்டுக்காரர்களைத் தூக்கத்திலிருந்து எழுப்புவதும் உண்டு. அவன் வாசிக்கும் கீதத்தையும் அந்தக் கீதத்தின் அந்தரங்க நோக்கத்தையும் வீட்டார் அறியவேண்டும் என்பதே அவனுடைய குறிக்கோள். கடைசியில் இளைஞன் பெண்ணை ரகசியமாக அழைத்துக் கொண்டு ஓடிவிடுவது உண்டு''[18] எனக் குறித்துள்ளது கொண்டு அறிகிறோம். இங்குக் களவுக் காதலர் இணையத் தலைவன் கையாண்ட ஓர் வழியாகவே காட்டப்படுகின்றது. இதில் தலைவனது காதலைப்பெண் வீட்டார் அறியவேண்டு மென்பதே செயல் திறமாகச் சுட்டப்பட்டிருக்கின்றது. மேலும், இதில் வேறு உயிர், மெய் வருத்தங்கள் இருப்பதாகத் தோன்றவில்லை. எனவே இது தமிழிலக்கியம் சுட்டும் மடலேறுதல் முறையிலிருந்து பெரிதும் வேறுபட்டு நிற்கின்றது. குறிக்கோள் நிலையில் மட்டுமே இது மடலேறுதலோடு ஒன்றுபடுகின்றது.

பேராசிரியர் வையாபுரிப் பிள்ளையவர்கள் இம்மடலேறுதல் போன்றதோர் வழக்கம் அதர்வண வேதத்தில் தரப்பட்டுள்ளதாகக் கூறுகின்றார். அவர் குறிப்பிடுவதாவது:

''ஒருவனது பிரதியுருவத்தின் மூலமாக அவனைத் துன்புறுத்தவோ அல்லது அவன்மீது அதிகாரம் செலுத்தவோ கூடும் என்ற நம்பிக்கை உலகமெங்கும் பரவியுள்ளது. புராதன இந்தியாவிலும் அது காணப்படுகிறது. ஒருவன் ஒரு பெண்ணினுடைய காதலைப் பெறவேண்டும் என்று இச்சித்தால் அவள் உருவத்தைக் களிமண்ணினால் செய்து சணல் நாரினால் அமைந்த நாணோடு கூடிய வில்லைத் தாங்கி அதன் அம்பின் நுனியில் முள்ளைச் செருகி ஆந்தையின் இறகை அம்புச் சிறகாக்கிக் கருங்காலியினால் அம்பின் தண்டினை அமைத்துக் கொள்வான். உருவத்தின் இதய ஸ்தானத்தை இவ்வம்பினால் குத்திக்குத்தித் துளையொன்று உண்டுபண்ணுவான். இது காதற்கடவுளாகிய காமனுடைய அம்பினால் தனது காதற்குரிய பெண்ணின் இதயத்தைத்

18. ஜீவப் பிரவாகம்; உலாமடல்; கு. அழகிரிசாமி; பக். 77.

துளைப்பதற்கு அறிகுறியாம். இங்ஙனம் துளைத்துக்கொண்டு அதர்வணவேதம் III, 25—வது ஆக்கத்தை ஓதுவான்"[19]

இது மந்திர நம்பிக்கை வயப்பட்ட செயலாகக் காட்டப்படுகின்றது. இங்கும் தலைவனின் உயிர், மெய் வருத்தங்கள் இருப்பதாகக் குறிக்கப்படவில்லை. தான் விரும்பிய பெண்ணை அடைவதற்காக அவளது உருவத்தைச் சிதைப்பதன் வாயிலாகவும் வேதத்தை ஓதுவதன் வாயிலாகவும் அவளைப் பெறலாம் என்ற நம்பிக்கைவயப்பட்ட மந்திரச் செயலாகக் காட்டப்படுகின்றது. இச்செயல் நாம் சில செய்கைகளைச் செய்வது போலவே நாம் விரும்பும் தெய்வம் நம்மைப் பின்பற்றிச் செயல்புரியும் என்ற நம்பிக்கையினை அடிப்படையாகக் கொண்டதாகத் தெரிகின்றது. இது செயல்முறையிலும் மடலேறுதலினின்றும் வேறுபடுகிறது. எனவே, இங்கும் இச்செயல் குறிக்கோள் என்ற நிலையில் மட்டுமே மடலேறுதலோடு ஒன்றுபடக் காண்கிறோம். மேற்காட்டிய சான்றுகளிலிருந்து பண்பாட்டியல்பிற்குத் தக விரும்பிய பெண்ணை அடைவதற்குரிய செயல்முறைகளும் வேறுபடுவதனை உணரமுடிகின்றது.

தமிழரின் மடல்

"மடல் என்று சுட்டப்படும் மடன்மா ஏறுதலில் பனைமடலாலாக்கிய குதிரை ஏறியூர்தலே தலைவனின் காதல் வன்மையினைச் சோதிக்கும் நிலைக்களனாக அமைகின்றது. அதனாலேயே இதனை மடலேறுதல் எனக் குறித்தனர்" இது அருகிய வழக்கென்பதனைத் தொல்காப்பியர் பெருந்திணைப்பாற்படுத்தி இருப்பது கொண்டும் மற்றும் பழந்தமிழிலக்கியங்களில் அருகியே பயிற்சிபெற்றுள்ள நிலைகொண்டும் அறிய முடிகின்றது. மேலும் இது நாணத்தைத் துறந்த செயலாகக் கருதப்படுவதனைப் பெண்டிர், காமமிக்குழியும் இதனைச் செய்வதில்லை என்ற குறிப்புக்கொண்டு தெளியலாம். தொல்காப்பியர் நாணத்தைப் பெண்டிர்க்குரிய இன்றியமையா இயல்புகளுள் ஒன்றாகக் காட்டியுள்ளார்.[20] நாணம் என்பதற்குப் பொருளாக 'செய்யத்தகாதன

19. இலக்கிய உதயம் (இரண்டாம் பகுதி) எஸ். வையாபுரிப் பிள்ளை, பக்.24.

20. அச்சமும் நாணும் மடனும் முந்துறுதல்
நிச்சமும் பெண்பாற் குரிய என்ப (தொல். பொருள்-96)

வற்றின்கண் உள்ளம் ஒடுங்குதல்' என நச்சினார்க்கினியரும்[21] 'இழிவாயின செய்தற்கண் விலக்குவது' எனப் பரிமேலழகரும்[22] உரையெழுதிச் சென்றுள்ளனர்.

மடலேறுதலை அக்காலச் சமுதாயம் இழிந்த செயலாகக் கருதியமையினைத் தொல்காப்பியர் பெருந்திணையின் பாற் படுத்தியுள்ளமை கொண்டறியலாம். எனவேதான் நாணுத்துறந்த லாகிய மடலேறுதலைக் காமமிக்க கழிபடர் தலைவனுக்குரிய தொன்றாக,

எத்திணை மருங்கினும் மகடூஉ மடன்மேல்
பொற்புடை நெறிமை இன்மை யான[23]

என உணர்த்தியுள்ளார். ஆகவே கைக்கிளை முதல் பெருந் திணை இறுவாயாக அமைந்த எழுதிணையின் கண்ணும் தலைவி மடல் ஏறுவதாகக் கூறும் புலனெறி வழக்கம் பொலிவுடைமை இல்லை என்பது தொல்காப்பியரது கருத்தாக அமைகிறது. இதனை வள்ளுவரும் அடியொற்றிச் சென்றுள்ளதனை,

கடலன்ன காமம் உழந்தும் மடலேறாப்
பெண்ணின் பெருந்தக்க தில்[24]

உரைத்திருப்பது கொண்டறிய முடிகின்றது.

காமமிக்க கழிபடர் தலைவன் தன்காதல் கைகூடாத நிலையில் வரைபாய்தல் உண்டென்பதனை அகநானூற்றுப் பாடல்,

வயங்குவெயில் ஞெமியப் பாஅய் மின்னுவசிபு
மயங்குதுளி பொழிந்த பானாட் கங்குல்
ஆராக் காமம் அடூஉநின் றலைப்ப
இறுவரை வீழ்நரின் நடுங்கி...[25]

எனச் சுட்டுவதுகொண்டு அறியமுடிகின்றது. மடலேறும் முறை யில் பலவிதச் செயல்முறை வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. திவ்வியப் பிரபந்த உரையாசிரியராகிய பெரியவாச்சான் பிள்ளை,

21. தொல்காப்பியம்—பொருளதிகாரம்; நச்சினார்க்கினியர் உரை; பக். 13.
22. திருக்குறள்; பரிமேலழகர் உரை; பக். 665.
23. தொல்-பொருள். 38.
24. திருக். 1137.
25. அக. 322:1-4.

'மடலேறுகை தான் உண்ணாதே குளியாதே உகந்த விஷயத்தை ஒரு படத்திலே லிகித்து அதனைக் கொண்டு திரிகையும் அற விளைத்தால் அதன் காற்கிடையிலே விழுகையும் விழுந்தால் அங்ஙனே செல்லரிக்கக் கிடக்கையும் அங்ஙனே முடிகையுமாம்'[26] என்பர். இங்கு அவர் சுட்டும் நிலை, தமிழிலக்கியச் சான்றுகளி னின்று பெரிதும் வேறுபட்டமைகின்றது. தலைவியின் உருவத் தினை வரைந்து செல்லுகையே பொதுவானதாகத் தென்படு கின்றது. மற்றவை எந்தச் சான்றுகளின் அடிப்படையில் கூறப் பட்டன என்பதற்கு விளக்கமில்லை.

டாக்டர் உ.வே.சா. அவர்கள் இலக்கியச் சான்றுகளின் அடிப் படையில் மடலேறுதலுக்குக் கீழ்க்கண்ட விளக்கம் தருகின்றார். அவர் குறுந்தொகை உரையில், 'காமம் மிக்க தலைவன் பனை மடலால் குதிரையைப் போல் ஓர் உருவம் அமைத்து அதன் கழுத்தில் மணி, மாலை முதலியவற்றைப் பூட்டித் தன் உருவத் தையும் தலைவியின் உருவத்தையும் ஒரு படத்தில் எழுதிக் கையிலேந்தி அதன் மேல் யாவரும் அறிய ஊர்ந்து வருதலை மடலேறுதல் என்பர்; அங்ஙனம் அவன் வருவதைக் கண்ட ஊரி னர் பட முதலியவற்றால் "இன்னவளுக்கும் இவனுக்கும் நட்பு உண்டு" என்பதை அறிந்து அதனை வெளிப்படக் கூறிப் பழிப்பர்; அதுகேட்டுத் தமர் மணம் புரிவிப்பர். மடலேறும் தலைவன் நீறு, எருக்கமாலை, ஆவிரம்பூ மாலை முதலியவற்றை அணிந்து வருதல் வழக்கமென்று தெரிகின்றது'[27] எனச் சுட்டுகின்றார்.

மடலேறும் வழக்கம் உலகியல் வழக்கல்ல அது இலக்கிய வழக்கே என்றுரைப்பாரும் உளர். இலக்கிய வழக்கு, இலக்கணத் தில் குறிக்கப்படும் அளவுக்குச் சிறப்புப்பெற உலகியல் வழக்கும் காரணமாய் அமைந்திருக்கும் என்பதை எளிதில் மறுத்தற்கிய லாது. இது உலகியல் வழக்காக இருந்துள்ளதனைக் கலித் தொகைப் பாடல்கள் தெரிவிக்கின்றன. இதனை,

26. ஜீவப்பிரவாகம்; உலாமடல்; கு. அழகிரிசாமி; பக். 76.
27. குறுந்தொகை மூலமும் உரையும்; உ. வே .சா. பதிப்பு; பக். 42.

வருந்தமா வூர்ந்து மறுகின்கண் பாடத்
திருந்திழைக் கொத்த கிளவிகேட் டாங்கே
பொருந்தாதார் போர்வல் வழுதிக் கருந்திறை
போலக் கொடுத்தார் தமர்[28]

என்ற குறிப்பின்படி தலைவன் மாவூர்ந்து தமரிடமிருந்து தலைவியைப் பெற்றநிலை தெளிவாகக் காண்கிறோம். மற்றொரு பாடலில் தலைவி ஞாயிற்றிடம் எப்பொருளையும் காட்டுகின்ற நீ நனவின்கண் வந்தாகிலும் தலைவனைக் காட்டாயாயின் பனை யீன்ற குதிரையாகிய மடன்மாவேறி அவன் என்பால் தானே வரும்படியாகச் செய்யுமாறு காமனிடம் வேண்டிக் கொள்வேன்[29] எனக் கூறியதுகொண்டு மடலேறும் நிலை வழக்கில் இருந் துள்ளதனை அறியமுடிகின்றது. இது பொருந்தாக் காமமாக இலக்கிய வழக்கில் சுட்டப்பட்டிருப்பினும் உலகியல் வழக்கில் பயின்று வந்தமையினையே தொல்காப்பியர் களவியலில் ‘மடன்மா கூறுமிடனுமா றுண்டே’[30] எனக் காட்டியிருப்பது தெளிவாக்கு கின்றது.

மடல் பெண்ணை எனப்படும் பனையின் மடலால் அமைக்கப் படுவதனைப் பெண்ணை மாமடல்,[31] பெண்ணைமடல்,[32] பனைபடு கலிமா,[33] உண்ணா நன்மா,[34] ஆகிய சொல்லாட்சிகள்

28. கலி. 141:22—25.

29. கனவினாற் காணிய கண்படா வாயின்
நனவினான் ஞாயிறே காட்டாய்நீ யாயின்
பனையீன்ற மாவூர்ந் தவன்வரக் காமன்
கணையிரப்பேன் கால்புல்லிக் கொண்டு
(கலி. 146:57-60)

30. தொல்-பொருள்.99:20.

31. விழுத்தலைப் பெண்ணை விளையல் மாமடல்
(குறு. 182:1)

32. வில்லாப் பூவின் கண்ணி சூடி
நல்லே முறுவலெனப் பல்லூர் திரிதரு
நெடுமாப் பெண்ணை மடல்மா னோயே (நற். 146:1-3)

33. பொன்னேர் ஆவிரைப் புதுமலர் மிடைந்த
பன்னூல் மாலைப் பனைபடு கலிமா (குறு. 173:1-2)

34. சிறுமணி தொடர்ந்து பெருங்கச்சு நிறீஇக்
குவிமுகி ழெருக்கங் கண்ணி சூடி
உண்ணா நன்மாப் பண்ணி... (நற். 220:1-3)

தெரிவிக்கின்றன. அதன் கழுத்தில் மணிபூட்டப்பட்டிருந்ததனை,

சிறுமணி தொடர்ந்து பெருங்கச்சு நிறீஇ[35]

என நற்றிணைச் சுட்டுவது கொண்டு அறியமுடிகின்றது.மடலூரும் தலைவன் ஆவிரை மலர், எருக்கங்கண்ணி,[36] பூளைப்பூ, உழிஞை,[37] ஆகியவிலைப்படுத்தற்காகப் பயனற்ற பூக்களால் ஆகிய மாலையினை அணிதல் மரபாகப்பேணப்பட்டிருப்பதனை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. இதனை 'வில்லாப்பூ' எனக் கந்தரத்தனர் சுட்டியுள்ளார்.[38] இவ்வாறு விலைபோகாத பயனற்ற பூக்களை அணிவதன் காரணத்லைத இலக்கியத் துணை கொண்டறிய முடியவில்லை. எனினும் இப்பூக்களாலாகிய மாலையினைச் சாவின்வாயிலில் நிற்பதை அறிவிப்பதற்காகவோ இழிவானசெயலின் அடையாளமாகவோ அணிந்ததாகலாம். மேலும்இங்கு வெள்ளென்பு அணிவதும் காட்டப்பட்டிருக்கின்றது. வெள்ளென்பு அணிவது பிறர் எள்ளுவதற்கு அடையாளமாய் அமைவதையும் பாடலின்வழி அறியமுடிகின்றது.[39] வில்லாப்பூவும் வெள்ளென்பும் அணிவது பிறர் எள்ளுவதற்கு அடையாளமாகக் காட்டப்படுவது கொண்டு இவைத் தன் சாவின் அடையாளக் குறியீடு என்ற நிலையில் பிறர்க்கு அறிவிக்குமுகத்தான் இவற்றைக் அணிந்திருக்கலாமென நினைக்கத் தூண்டுகிறது.

மடலேறுதல் நாணமற்ற செயல் என்பதைப் பலபாடல்கள்[40] சுட்டிச் செல்கின்றன. மாமடல் ஏறி மன்றத்தின்கண் ஊர்ந்து வருகையில் சிறுவர்கள் அதனைச் சூழ்ந்து வந்துள்ளதனை

---

35. நற். 220:1.
36. அணியலங் காவிரைப் பூவோ டெருக்கின்
 பிணையலங் கண்ணி மிலைந்து மணியார்ப்ப
 ஓங்கிரும் பெண்ணை மடலூர்ந்தென் எவ்வநோய்
 (கலி. 138:8-10)
37. மாவென் றுணர்மின் மடலன்று மற்றிவை
 பூவல்ல பூளை யுழிஞையோ டியாத்த
 புனவரை யிட்ட வயங்குதார்ப் பீலி (கலி. 139:3-5)
38. நற். 146:1.
39. விழுத்தலைப் பெண்ணை விளையல் மாமடல்
 மணியணி பெருந்தார் மார்பிற் பூட்டி
 வெள்ளென் பணிந்துபிறர் எள்ளத் தோன்றி
 (குறு 182:1-3)
40. குறு.182; திருக்.1132, 1133, 1134.

நற்றிணைப் பாடல்[41] சுட்டுகின்றது. அவ்வாறு ஊர்ந்து வருகையில் தலைவன் இன்னவளால் இக்காமநோய் உண்டாக்கப் பட்டதென உணர்த்துதலும் அதுகண்டு ஊர்மக்கள் அவளைப் பழித்துப் பேசுவதனையும் குறுந்தொகை,

பொன்னே ராவிரைப் புதுமலர் மிடைந்த
பன்னூன் மாலைப் பனைபடு கலிமாப்
பூண்மணி கறங்க வேறி நாணட்
டழிபட ருண்ணோய் வழிவழி சிறப்ப
இன்னள் செய்த திதுவென முன்னின்
றவள்பழி நுவலு மிவ்வூர்[42]

எனச் சுட்டுவதுகொண்டு உணரமுடிகின்றது. தலைவன் மடலூர்ந்து வருகையில் அவளது அழகினைப் பாராட்டுதலும் உண்டெனத் தெரிகின்றது. இது அவனது காதலினை ஊரார் அறிவதற்கு வாய்ப்பளிப்பதோடு அவர்களின் அனுதாபத்தினையும் பெற்றுத் தருகின்றது. மடலூரும் தலைவன் பாடிவருதலை வழக்கமாகக் கொண்டிருந்ததனைப் பாடல்கள்[43] தெரிவிக்கின்றன. இக்காமநோய் காதல் தெய்வமான காமனது ஏவலால் உண்டாக்கப்

---

41. சிறுமணி தொடர்ந்து பெருங்கச்சு நிறீஇக்
குவிமுகி ழெருக்கங் கண்ணி சூடி
உண்ணா நன்மாப் பண்ணி யெம்முடன்
மறுகுடன் திரிதருஞ் சிறுகுறு மாக்கள் (நற்.220:1-4)

42. குறு. 173:1-6.

43. மடல்மா வூர்ந்து மாலை சூடிக்
கண்ணகன் வைப்பின் நாடும் ஊரும்
ஒண்ணுத லரிவை நலம்பா ராட்டிப்
பண்ணன் மேவல ராகி யரிதுற்று
அதுவிணி யாக விளியலங் கொல்லோ (நற். 377:1-5)

மணிப்பீலி சூட்டிய நூலொடு மற்றை
அணிப்பூளை யாவிரை யெருக்கொடு பிணித்தியாத்து
மல்லலூர் மறுகின்கண் இவட்பாடும் இஃதொத்தன்
எல்லீருங் கேட்டீமி னென்று (கலி. 137:8-11)

அணிநிலைப் பெண்ணை மடலூர்ந் தொருத்தி
அணிநலம் பாடி வரற்கு (கலி. 140:5-6)

பட்டதாகவும்[44] காமனின் தந்தை திருமால்[45] எனவும் சுட்டு கின்றன. மடலூர்தலை மடலூரும் தலைவனே நாணமிக்க செயலாகக் கருதியதனைக் குறுந்தொகை,

வெள்ளென் பணிந்துபிற ரெள்ளத் தோன்றி
ஒருநாண் மருங்கிற் பெருநா ணீக்கித்
தெருவி னியலவுந் தருவது கொல்லோ[46]

எனக் காட்டுவது கொண்டும் திருக்குறளில் நாணம்விட்ட செயலுக்காக வருந்தும் நிலை கொண்டும்[47] அறியமுடிகின்றது.

சிலம்புகழி நோன்பு

சிலம்பு என்பது மகளிர் காலில் பூணும் அணியாகும். திருமணத்திற்குமுன் இவ்வணியைக் கழற்றுதல் மரபாகப் பேணப் பட்டிருப்பதனைச் சிலம்புகழி நோன்பு உணர்த்துகிறது. எனினும் பெண்டிர் திருமணத்திற்குப் பின்னும் இவ்வணியினைப் பூண்டிருந்தமையினை இலக்கியச் சான்றுகள் தெளிவுபடுத்து கின்றன. இவ்வணியை அழகு கருதி அணிந்தனரா அல்லது ஏதாவது குறியீட்டை உணர்த்துமுகத்தான் பயன்படுத்தினரா எனச் சிந்திக்கும்பொழுது இது பருவமகளிரின் அணியாகத் திருமணத்தின் முன்னும் பின்னும் அணிந்திருந்தமையினையே இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. பெண்டிர் சிலம்பு பூண்ட நிலை ஆடவர் கழல் அணிந்த நிலையோடு ஒப்பிடத் தக்கதாக அமைகிறது. ஆடவர் கழல் அணிதல் பருவவளர்ச்சியினை

---

44. காணுந ரெள்ளக் கலங்கித் தலைவந்தென்
நாணெழில முற்றி யுடைத்துள் ளழித்தரு
மாணிழை மாதரா ளேஎரெனக் காமன
தாணையால் வந்த படை (கலி. 138:20-23)

45. மாவென் றுணர்மின் மடலன்று மற்றிவை
பூவல்ல பூளை யுழிஞையோ டியாத்த
புனவரை யிட்ட வயங்குதார்ப் பீலி
பிடியமை நூலொடு பெய்ம்மணி கட்டி
அடர்பொன னவிரேய்க்கும் ஆவிரங் கண்ணி
நெடியோன் மகனயந்து தந்தாங் கனைய
(கலி. 139:3-8)

46. குறு.182:3-5.

47. நாணொடுநல்லாண்மைபண்டுடையேன் இன்றுடையேன்
காமுற்றார் ஏறும் மடல் (திருக். 1133)

உணர்த்தும் நிலையிலும் மற்றும் வீரத்தின் அறிகுறியாகவும் பயன்பட்டமையினையே தமிழிலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன.

சிலம்பும் கரணமும்

'தொல்காப்பியர் கற்பியலில் கரணம் எனச் சுட்டியிருப்பதனை ஐங்குறுநூற்றுக்கு உரைவரைந்துள்ள ஔவை துரைசாமிப் பிள்ளையவர்கள் சிலம்புகழி நோன்போடு தொடர்பு படுத்துகின்றார். இங்கு அவர் அதற்குச் சான்றாக,

> கொடுப்போர் இன்றியுங் கரண முண்டே
> புணர்ந்துடன் போகிய காலை யான[48]

என்ற நூற்பாவினைக் காட்டுகின்றார். களவு வாழ்க்கையில் அமையும் உடன் போக்கினைக் கற்பியலில் காட்டப்படும் நூற்பாவோடு தொடர்புப்டுத்திய நிலையே அவரது தவறான முடிவிற்குக் காரணமாக அமைகின்றது. மேலும் தொல்காப்பியர் கற்பியலில் கரணம் எனச் சுட்டுவது திருமணம் என்றழைக்கப் படும் வதுவைச்சடங்கே என்பதனைத் தொடர்ந்து வரும் தொல்காப்பிய நூற்பாக்கள்[49] உணர்த்துகின்றன. இதனை வலுப் படுத்தும் நிலையில் தொல்காப்பிய உரையாசிரியர்களின் கூற்றுகளும்[50] அமைகின்றன. இங்கு அவர் இந்நூற்பாவில் கரணம் என்பதற்குச் சிலம்புக்கழி நோன்பென்று பொருள் கொண்டமையும் உடன்போக்கின்பின் தலைவனின் வீட்டில் சிலம்புகழி நோன்பு நிகழ்த்தியதாகச் சுட்டும் பாடல் சான்றுமே அவரது தவறான முடிவிற்குக் காரணமாகலாம். தொல்காப்பியர் நூற்பா மற்றும் அவற்றிற்கு உரையெழுதிய உரையாசிரியர்களின் விளக்கங்கள் கொண்டு நோக்கும்பொழுது கரணம் என்பது வதுவையே அன்றிச் சிலம்புக்கழி நோன்பாகாது என்பது தெளிவாகின்றது.

---

48. தொல். பொருள். 141.
49. மேலோர் மூவர்க்கும் புணர்த்த கரணங்
கீழோர்க் காகிய காலமும் உண்டே (தொல்-பொருள்.142)
பொய்யும் வழுவுந் தோன்றிய பின்னர்
ஐயர் யாத்தனர் கரணம் என்ப (தொல்-பொருள். 143)
50. மேற்குலத்தாராகிய அந்தணர், அரசர், வணிகர் என்னும் மூன்று வருணத்தார்க்கும் புணர்த்த கரணம் கீழோராகிய வேளாண் மாந்தர்க்கும் ஆகிய காலமும் உண்டு என்றவாறு. பக். 250.

மணமும் சிலம்புகழிதலும்

சிலம்பு கழற்றுதலாகிய வினைமுறை திருமணத்திற்கு முன் செய்யப்படுவதா, பின் நிகழ்த்தப்படுவதா என்பதில் ஆராய்ச்சியாளரிடையே கருத்துவேறுபாடுண்டு. பதிப்புப் பேராசிரியராகிய உ.வே.சா. அவர்களுக்கு இச்சிலம்பு கழித்தலாகிய வினை பற்றி இருவேறுபட்ட கருத்து நிலவியுள்ளதனைக் குறுந்தொகைப் பதிப்பின் வாயிலாக அறியமுடிகின்றது. அவர் குறுந்தொகைப் பதிப்பின் நூலாராய்ச்சி என்ற பகுதியில் வழக்கங்களில் ஒன்றாகச் சிலம்புகழி நோன்பினைச் சுட்டும்போது 'மணம் செய்த பின்னர் மகளின் சிலம்பைக் கழிக்கும் ஒரு வகை நோன்பு பண்டைக் காலத்திற் செய்யப்பட்டது'[51] என்று குறிப்பிட்டுவிட்டுப் பின்னர் நூற்பகுதியின் விளக்கவுரையில் 'மணம் புரிவதற்கு முன், மணமகளது காலில் பெற்றோர்களால் அணியப்பட்ட சிலம்பை நீக்குதற்கு ஒரு சடங்கு செய்யப்படும்; அது 'சிலம்புகழி நோன்பு' எனப்படும்; ''நும்மனைச் சிலம்பு கழீஇய யரினும், எம்மனை வதுவை நன்மணங் கழிகெனச் சொல்லி னெவனோ...பொய்வல் காளையை யீன்ற தாய்க்கே'' (ஐங். 399) என்பதனால் அந்நோன்பு மணத்துக்கு முன்பு செய்யப்படுமென்று தெரிகின்றது'[52]

பொய்கூறலும் வழூஉப்பட வொழுகலும் தோன்றிய பின்னர் முனைவர் கரணத்தைக் கட்டினார் என்று சொல்வர் என்றவாறு. பக்.251.

தொல்காப்பியம்—பொருளதிகாரம்; இளம்பூரணர் உரை; கழக வெளியீடு.

வேதநூல்தான் அந்தணர், அரசர், வணிகரென்னும் மூவர்க்கும் உரியவாகக் கூறிய கரணம் அந்தணர் முதலிமூவர்க்கும் மகட்கொடைக்குரிய வேளாண் மாந்தர்க்குந் தந்திர மந்திர வகையான் உரித்தாகிய காலமும் உள.

ஆதி ஊழி கழிந்த முறையே அக்காலத் தத்தந் தொடங்கி இரண்டாம் ஊழி முதலாகப் பொய்யும் வழுவுஞ் சிறந்து தோன்றிய பிற்காலத்தே இருடிகள் மேலோர் கரணமும் கீழோர் கரணமும் வேறுபடக் காட்டினாரென்று கூறுவர்.

தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம்; நச்சினார்க்கினியர் உரை; பக்.166—167.

51. குறுந்தொகை மூலமும் உரையும்; நூலாராய்ச்சி; உ.வே.சா. பதிப்பு; பக். 83.

52. குறுந்தொகை மூலமும் உரையும்; உ. வே.சா. பதிப்பு; பக்.20-21.

என்று குறிப்பிட்டுள்ளமை தெளிவாக்கும். சிலம்பு கழிதல் பற்றி அவர் கூறியுள்ள கருத்தினைத் தேடும்பொழுது ஐங்குறுநூற்றின் 399-ஆம் செய்யுட் குறிப்புரையில் 'மணம்புரிவதற்குமுன் மணமகளது காலில் பெற்றோர்களால் அணிந்திருந்த சிலம்பை நீக்குதற்கு ஒரு சடங்கு செய்யப்படும்; அது சிலம்புகழி நோன்பு எனப்படும்'[53] எனக் குறித்துள்ளார். மேற்காட்டிய கருத்துக்களை ஒத்து நோக்கும்பொழுது இருநூற்களின் செய்யுள் உரைக் குறிப்புகள் ஒத்த கருத்துடையனவாக இருப்பதுகொண்டு திருமணத்திற்கு முன் நிகழ்த்தப்படுவதாகிய சடங்கு என்பதே உ.வே.சா. அவர்களின் கருத்து எனலாம்.

சிலம்பு கழித்தலாகிய வினைமுறை மணவினைக்கண் நிகழ்த்தப்பெறும் சடங்குமுறையென நற்றிணைக்கு உரைவரைந்த பின்னத்தூர் நாராயணசாமி ஐயரும்[54] ஐங்குறுநூற்றுக்கு உரை வரைந்த பெருமழைப் புலவரும்[55] திருமணத்திற்குப் பின் நிகழ்த்தப்படும் வினைமுறையென ஆராய்ச்சி அறிஞர் மயிலை சீனி. வேங்கடசாமி[56] அவர்களும் சுட்டக் காண்கிறோம். இதற்கு மாறாக உ.வே.சா. அவர்களின் கருத்தை ஆதரிக்கும் வகையில் நற்றிணைக்கு விளக்கவுரை எழுதிய ஔவை துரைசாமிப்

53. ஐங்குறுநூறு மூலமும் பழைய உரையும்; உ.வே.சா. பதிப்பு; பக். 173.

54. மாதர்க்குக் காலணியாகிய சிலப்பு வதுவைக் காலத்துக் கழற்றுதல் மரபு.
—நற்றிணை நானூறு மூலமும் உரையும்; பக்.5.

55. சிலம்பு கழீஇ என்பது மணவினைக்கண் ஒரு சடங்கு' மணமகள் இளம்பருவத்தே தொடங்கி அணிந்துள்ள சிலம்பினைக் கழற்றுதலாகிய சடங்கு.
—ஐங்குறுநூறு; பெருமழைப்புலவர் பொ. வே. சோமசுந்தரனார்; சழக வெளியீடு; பக். 557.

56. பண்டைக் காலத்தில் பெண்களுக்குத் திருமணம் ஆனவுடனே சிலம்புகழிநோன்பு என்னும் ஒரு சடங்கு நடைபெற்றது. சிலம்பு அணிகிற வழக்கம் மறைந்து போன இந்தக் காலத்திலும் அந்தச் சடங்கு மறைந்து போகாமல் வழக்கத்தில் இருந்து வருகிறது. திருமணம் ஆனவுடனே மணமகனும் மணமகளும் முதன்முதலில் வீட்டுக்கு வரும்போது அவர்களை வீட்டு வாயிலில் நிறுத்தி ஆலத்தி சுற்றி நீரை மணமகள் காலில் ஊற்றுகின்ற வழக்கம் இன்னும் இருந்து வருகிறது. இது பழைய 'சிலம்புகழி நோன்பை'க் குறிக்கிறது போலும்.
—நுண்கலைகள்; மயிலை சீனி. வேங்கடசாமி; பக். 117.

பிள்ளை[57] எழுதிச் செல்கின்றார். மேற்காட்டிய சான்றுகள் கொண்டு இவ்வினைமுறை நிகழ்த்தும் காலம்பற்றி மூன்று வேறு பட்ட கருத்துகள் நிலவியதனை அறியமுடிகின்றது. இம் மூவகையான கருத்துகளை மனத்தில் கொண்டு இலக்கியச் சான்றுகளை ஆராயும்பொழுது இவ்வினை பற்றிச் சுட்டிச் செல்லும் ஐங்குறுநூற்றுப் பாடலே இச்சிக்கலைத் தீர்க்கும் நிலையில் அமைந்துள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது.

உடன் கொண்டுபோய தலைமகன் தலைவியைத் தன் இல்லத்திற்குக் கொண்டு புக்குழி அவன்தாய் தன் மகளுக்குச் சிலம்புகழி நோன்பு செய்கின்றாளெனக் கேட்ட நற்றாய் ஆண்டு நின்று வந்தார்க்குச் சொல்லியதாக,

நும்மனைச் சிலம்பு கழீஇ யயரினும்
எம்மனை வதுவை நன்மணங் கழிகெனச்
சொல்லி னெவனோ மற்றே வென்வேல்
மையற விளங்கிய கழலடிப்
பொய்வல் காளையை யீன்ற தாய்க்கே[58]

எனும் பாடல் அமையக் காண்கிறோம். இங்கு நற்றாயின் கூற்றில் சிலம்புகழிதலாகிய வினை தன்மனையில் நிகழ வில்லையே என்ற ஏக்கவுணர்வும் தன்மனையில் வதுவைச் சடங்காவது நிகழ்வதற்குத் தலைவனின் தாயிடம் கூறிவந்தீர் களா என்று உரிமையுணர்வோடு ஆண்டு நின்று வந்தாரிடம் வினவியமையும் சிலம்புகழிநோன்பு தலைவியின் இல்லத்தில் நிகழ்வதே அக்கால வழக்கமென்பதைப் புலப்படுத்தும். சங்க காலத்தில் திருமணம் பெண் வீட்டிலேயே நிகழ்ந்தமை மேற் சுட்டிய சான்றுக்கு ஆதாரமாகவும் ஆதரவாகவும் அமைகிறது. மேலும் மகட்போக்கிய செவிலித்தாய் கூற்றாக அமைந்த

---

57. பெற்றோர் மணமாகா முன்னர் அணிந்திருந்த சிலம்பும் வளையுமாகிய கலன்களைக் கழித்து மணமகன் அளிக்கும் சிலம்பும் வளையும் அணியும் சடங்கு சிலம்பு கழீஇ என்றும் சிலம்புகழி செல்வமென்றும் பண்டை நாளில் வழங்கிற்று.

—நற்றிணை விளக்கவுரை; ஔவை துரைசாமி பிள்ளை; பக். 1091—92.

58. ஐங். 399.

அகநானூற்றுப் பாடலிலும்[59] நற்றாய் கூற்றாக அமைந்த நற்றிணைப் பாடலிலும்[60] தன்மனையில் சிலம்பு கழித்தலாகிய வினை நிகழவில்லையே என்ற ஆற்றாமையுணர்வு வெளிப்பட்டிருக்கக் காண்கின்றோம். ஐங்குறுநூறுக்குப் பின்னாளில் உரை வரைந்த உரையாசிரியர்களின் கூற்றுகளும்[61] சிலம்புகழியாகிய வினை பெண் வீட்டில் நிகழ்வதனையே சிறப்பாகக் கருதியமையினைப் புலப்படுத்தும். மேற்காட்டிய சான்றுகள் கொண்டு சிலம்பு கழித்தலாகிய நோன்பு தலைவியின் வீட்டில் நிகழ்வதே அன்றைய வழக்கம் என்பது போதரும்.

## இருவகைச் சிலம்பு

சிலம்பு எனப் பரவலாகப் பேசப்பட்டுள்ள இவ்வணியினைக் காலப்போக்கில் நுபுரம் எனவும் சுட்டியுள்ளனர்.[62] இதில் பரல்கள்

---

59. சிறப்புஞ் சீரு மின்றிச் சீறூர்
நல்கூர் பெண்டின் புல்வேய் குரம்பை
ஓரா யாத்த வொருதூண் முன்றில்
ஏதில் வறுமனைச் சிலம்புடன் கழிஇ
மேயினள் கொல்லென நோவல் யானே (அக. 339:22-26)

60. பசிப்பிடி யிதைத்த வோமைச் செவ்வரை
வெயில்கா யமைத் திங்கமக்கு மத்தத்து
அதருழந் தசையின கொல்லோ ததரல்வாய்ச்
சிலம்பு கழீஇய செல்வம்
பிறருழைக் கழிந்தவென் னாயிழை யடியே
(நற். 279:7-11)

61. சிலம்பு கழிஇயும் வதுவை மணமும் தலைவியின் பிறந்த வீட்டில் நிகழ்த்துதலே சிறப்பாகும். ஒரோவழி உடன் போக்கு நிகழின் இச்சடங்குகளைத் தலைவன் மனைக் கண்ணும் நிகழ்த்துதலும் உண்டு.

—ஐங்குறுநூறு—பொ.வே. சோமசுந்தரனார்; பக்.557.

வதுவை நன்மணத்துக்குச் சிலம்பு கழீஇ இன்றியமையா முன்னணிக் கூறாதலின் அதனை மகட்பெற்றோர் தம் மனைக்கண் நிகழ்த்துவதையே பெரிதும் விரும்புவர். அவருள்ளும் நற்றாய் அதனைத் தன்மனைக்கண் நிகழ்த்துதற்கே சிறப்பாக வேட்கையுறுவள்.

—ஐங்குறுநூறு—பகுதி-2; ஔவைதுரை சாமிபிள்ளை; பக்.906-

62. ஆலமர் செல்வன் அணிசால் மகன்விழாக்
கால்கோளென் றூக்கிக் கதுமென நோக்கித்
திருந்தடி நூபுர மார்ப்ப இயலி... (கலி. 83:14-16)
பரியக நூபுரம் பாடகஞ் சதங்கை
அரியகங்காலுக் கமைவுற வணிந்து (சிலப். 6:82-8.)

உள்ளீடாக அமைந்திருந்த நிலையினை, அரிச்சிலம்பு,[63] அரியார் சிலம்பு[64] தெள்அரிச் சிலம்பு[65] போன்ற சொல் லாட்சிகள் உணர்த்துகின்றன. அரிபெய்தமைத்திருந்தமை ஏதாவது பயன் கருதிச் செய்யப்பட்ட ஒன்றாகக் கருதத்தக்கது. இவற்றின் ஒலி வாகை நெற்றின் ஒலியோடு ஒப்புவமையாகப் பேசப்பட்டிருப்பதும்[66] குறிப்பிடத்தக்கதாக அமைகின்றது. திருமணத்திற்குமுன் நீக்கப்படுவதாகிய இச்சிலம்பினைத் திருமணத்திற்குப் பின்னரும் பெண்டிர் அணிந்திருந்தமையினை இலக்கியச் சான்று[67] தெரிவிக்கும். இவ்வாறு அணிந்திருந்த சிலம்பு எந்தச் சிலம்பு என்பதும் சிந்திக்கத்தக்கது. மணத்திற்குப் பின் அணிந்திருந்த சிலம்பு எப்பொழுது அணியப்பட்டது என்பதற்கு விடையாக ஔவை துரைசாமிப்பிள்ளை இருவகைச் சிலம்புகளைக் காட்டுகின்றார். அவர் 'மகளிர்க்கு மணமாகாமுன் பெற்றோர் அணிந்த சிலம்பு கன்னிமைச் சிலம்பு என்றும் மன நிகழ்ச்சிகளில் கொழுநன் அணியும் சிலம்பு கற்புச்சிலம்பு என்றும் கணவன் தரும் சிலம்பையணியும் திருமணம் சிலம்பு

---

63. செல்வழிச் செல்வுழி மெய்ந்நிழற் போலக்
கோதை ஆயமோ டோரை தழீஇத்
தோடமை யரிச்சிலம் பொலிப்ப அவள்
ஆடுவழி யாடுவழி அகலேன் மன்னே (அக. 49:15-18)

64. வேனிற் பாதிரிக் கூனி மாமலர்
நறைவாய் வாடல் நாறு நாட்சுரம்
அரியார் சிலம்பிற் சீறடி சிவப்ப
எம்மொடு ஓராறு படீஇயர் யாழநின்
பொம்மல் லோதி... (அக. 257:-15)

65. தெள்ளரிப் பொற்சிலம் பொலிப்ப ஒள்ளழற்
றாவற விளங்கிய ஆய்பொன் அவிரிழை
அணங்குவீழ் வன்ன பூந்தொடி மகளிர் (மது. 444-446)

66. அத்த வாகை யமலை வாநெற்று
அரியார் சிலம்பி னரிசி யார்ப்பக்
கோடை தூக்குங் கானஞ்
செல்வாந் தோழி நல்கினர் நமரே (குறு. 369)

67. மாலை யணிய விலைதந்தான் மாதர்நின்
கால சிலம்புங் கழற்றுவான் சால
அதிரலங் கண்ணீ நீ யன்பனெற் கன்பன் (பரி. 20:79-81)

கெழீஇய மணம்[68] எனக் குறிப்பிடுகின்றார். இங்கு அவர் மண நிகழ்ச்சியில் தலைவன் தலைவியின் காலில் சிலம்பு அணிவதாகக் காட்டும் நிலை படைத்து மொழிந்த கூற்றாகத் தென்படுகிறது. ஏனெனில் இது பற்றிய இலக்கியச் சான்றேதும் பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் கிடைக்கவில்லை என்பதோடு அதற்குரிய வேறு துணைச் சான்றும் அவர் காட்டவில்லை. எனவே கன்னிமைச் சிலம்பு, கற்புச் சிலம்பு என வேறுபடுத்தியமை எதனடிப்படையில் என்பதும் புலனாகவில்லை. ஒருவேளை சடங்குமுறையாகத் திருமணத்திற்குமுன் கழற்றிவிட்டுப் பின்னர் தொடர்ந்து அணிந்தனரா என்பதும் நினைக்கத்தக்கது. கணவனைப் பிரிந்து வாழ்ந்த பெண்டிர் இதனை நீக்கியிருத்தலை வழக்கமாகக் கொண்டிருந்ததனைச் சிலம்பில் மாதவிபால் சென்றுறைந்த கோவலனைப் பிரிந்து வாழ்ந்த கண்ணகியின் கோலங்கொண்டு அறியமுடிகின்றது. இச்சான்றுகளிலிருந்து சிலம்பு பெண்களின் அணிகலனாகத் திருமணத்திற்கு முன்னும் பின்னும் அணிந்திருந்தமை புலனாகும்.

பருவமும் சிலம்பும்

பண்டைத்தமிழர் தாங்கள் பயன்கொண்ட பொருட்களை ஏதேனும் குறிக்கோளின் அடிப்படையிலேயே பயன்படுத்தியுள்ளனர். சான்றாக மன்னர் செங்கோல், கழல், வெண்கொற்றக் குடை, முரசு ஆகியவற்றைக் குறியீட்டடிப்படையில் (Symbolio representation) பயன் கொண்டுள்ள நிலையினைக் காண்கிறோம். அந்நிலையில் மானிடரின் அணிகலன்கள் அவர்களின் உடல்-உள வளர்ச்சிப் படிநிலைகளை வெளிக்காட்டு முகத்தான் அணிந்திருக்கலாமென நினைக்கத் தூண்டுகின்றது. இளஞ்சிறார்க்குக் கிண்கிணியும் ஐம்படைத்தாலியும் பருவநிலையினை உணர்த்தும் நிலையில் அமைந்திருப்பதும் நினைக்கத் தக்கது. உடல் வளர்ச்சிக்கேற்ப ஆண், பெண் என வேறுபடுத்தப்படுவதைக் கிண்கிணி களைந்து ஒண்கழல் தொட்டமை,[69] சிலம்பு பூண்டமை

---

68. ஐங்குறுநூறு – பகுதி-2; ஔவை துரைசாமி பிள்ளை; பக். 908.

69. கிண்கிணி களைந்தகால் ஒண்கழல் தொட்டுக்
குடுமி களைந்தநுதல் வேம்பின் ஒண்தளிர்
நெடுங்கொடி யுழிஞைப் பலரொடு மிலைந்து
குறுந்தொடி கழித்தகைச் சாபம் பற்றி
நெடுந்தேர்க் கொடுஞ்சி பொலிய நின்றோன்
(புற. 77:1-5)

ஆகிய செயல்கள் உணர்த்தக் காண்கிறோம். கழல், சிலம்பு ஆகியவை குமரப்பருவந் தொடங்கி ஆடவர், பெண்டிர் இரு பாலாரும் தொடர்ந்து அணிந்திருந்தமையினை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன.

சிலம்பாகிய இவ்வணி பெண்டிர்க்கு இளமையில் பூணப் பட்டிருந்ததனை நற்றிணை,

பிரசங் கலந்த வெண்சுவைத் தீம்பால்
விரிகதிர் பொற்கலத் தொருகை யேந்திப்
புடைப்பிற் சுற்றும் பூத்தலைச் சிறுகோல்
உண்ணென் றோக்குபு பிழைப்பத் தெண்ணீர்
முத்தரிப் பொற்சிலம் பொலிப்பத் தத்துற்று
அரிநரைக் கூந்தற் செம்முது செவிலியர்
பரிமெலிந் தொழியப் பந்த ரோடி
ஏவல் மறுக்குஞ் சிறுவிளை யாட்டி[70]

என்று சுட்டுகின்றது. இச்சிலம்பினை உடன்போக்குக்குடன்பட்ட தலைவி அணிந்திருந்த நிலையும்,[71] தன் உடன்போக்கினைத் தாய் அறியச் சிலம்பு ஏதுவாக அமையும் என நினைத்துக் கழற்றி வைத்துச் செல்லுதலும்,[72] களவுத்தலைவி குறியிடத்திற்குச் சிலம்போசையொடுக்கி வந்து பெயரும் நிலையும்[73] பாடல்களில் சுட்டப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். சிலம்பணிந்திருந்த செய்தி யினைப் பெரும்பாலும் பிரிவை உரிப்பொருளாகக் கொண்ட பாலைத்திணைப் பாடல்களே குறித்துள்ளன.

---

70. நற்.110:1-8.

71. வில்லோன் காலன கழலே தொடியோள்
மெல்லடி மேலவுஞ் சிலம்பே நல்லோர்
யார்கொல் அளியர் தாமே ஆரியர்
கயிறாடு பறையிற் கால்பொரக் கலங்கி
வாகை வெண்ணெற் றொலிக்கும்
வேய்பயி லழுவம் முன்னி யோரே (குறு. 7)

72. வைகுபுலர் விடியல் மெய்கரந்து தன்கால்
அரியமை சிலம்பு கழீஇப் பன்மாண்
வரிபுனை பந்தொடு வைஇய செல்வோள் (நற். 12:4-6)

73. அஞ்சிலம் பொடுக்கி அஞ்சினள் வந்து
துஞ்சூர் யாமத்து முயங்கினள் பெயர்வோள்
ஆன்ற கற்பிற் சான்ற பெரியள் (அக. 198:10-12)

சிலம்பைக் கருவாகக் கொண்டு காப்பியம் படைத்த இளங்கோ வடிகள் பாலைநிலத் தெய்வமாகிய கொற்றவையைக் காட்டும் போது பெண்தெய்வமாகிய கொற்றவை ஆண், பெண் இருபாலார்க்கும் முறையே உரிய அணிகளான கழல், சிலம்பு ஆகியவைகளைத் தன் கால்களில் பூண்டிருந்தமையினை,

> சிலம்புங் கழலும் புலம்புஞ் சீறடி
> வலம்படு கொற்றத்து வாய்வாட் கொற்றவை[74]

எனக் காட்டுகின்றார். உரையாசிரியராகிய அடியார்க்கு நல்லார் பொருள் விளக்குமிடத்து 'இடப்புறத்துச் சிலம்பும் வலப்புறத்து வீரக்கழலு மொலிக்கும் சிறிய அடிகளையுடைய வாட்டொழில் வாய்ப்புப்பெற்ற கொற்றவை,'[75] என உரைப்பார். இங்கு ஆண்தன்மை வலதுபக்கத்திலும் பெண்தன்மை இடதுபக்கத்திலும் அமைந்துள்ளதாக அணிகள் வழியே காட்டப்பட்டுள்ளமையும் வெற்றியின் தெய்வம் கொற்றவை என்ற நிலையில் வீரக்கழல் அவளது வலதுகாலிலும் இடம்பெற்றிருக்கக் காண்கிறோம். பெண்களின் அணிகள் ஆண்களின் பண்பிற்கு இழிவு கற்பிக்கும் நிலையில் பயன்பட்டதனைக் கோட்டைவாயிலில் சிலம்பும் தழையும் தூக்கியமை[76] தெரிவிக்கின்றது.

## மணம்

திருமணம் என்பது ஓர் ஆடவனும் ஒருபெண்ணும் இணைந்து வாழ்வதற்காகச் சமுதாயத்தால் ஏற்படுத்தப்பட்ட வினைமுறை யாகும். இவ்வினை காரணமாக மனிதன் சில மதிப்புகளையும் பல பொறுப்புகளையும் ஏற்க வேண்டியுள்ளது. மக்கட் சமுதாயம் நின்று நிலவும் சமூக நியதிகள் காக்கப்படவும் மனிதனால் மனித சமுதாயத்தின் நலன்கருதிப் படைத்துக் கொள்ளப்பட்ட ஒன்றாகவே இது காட்சி தருகின்றது. மணம் மனித சமுதாயத்தின் மதம், இனம், பண்பாடு, மனப் பாங்கு ஆகியவற்றிற்குத் தக மாறுபடும் இயல்பினது. சமுதாயத்தின் மனப்போக்கின் அடிப் படையில் உருவாவது. எனவேதான் உலகநாடுகளிலும் ஒரு நாட்டிற்குள்ளும் இதன் செயற்பாட்டில் பற்பல மாற்றங்கள்

---

74. சிலப். 12:63-64.
75. சிலப்பதிகார மூலமும் அரும்பதவுரையும்; உ. வே. சா. பதிப்பு; பக். 323.
76. செம்பொறிச் சிலம்பொடு அணித்தழை தூங்கும்
எந்திரத் தகைப்பு அம்புடை வாயில் (பதிற். 53:6-7)

தென்படக் காண்கிறோம். தமிழ்ச் சமுதாயத்தில் திருமணமுறை அவர்களின் தனித்த பண்பாட்டினை உணர்த்தும் நிலையில் அமைந்திருந்ததனைச் சங்கப் பாடல்கள் சுட்டிச் செல்கின்றன. பின்னர்க் காலப்போக்கில் அதன் செயற்பாட்டில் பிறபண்பாட்டின் செயல்முறைகள் செல்வாக்குப் பெற்றுவிட்ட நிலையினைக் காப்பியங்களின் வழி அறியமுடிகின்றது. அந்நிலையில் இங்கு, பண்டைத் தமிழர்களின் திருமண முறையினை இலக்கியச் சான்றுகள் கொண்டு காண முயல்வோம்.

சொல்லும் பொருளும்

இன்றைய தமிழ்மக்களால் திருமணம், கல்யாணம் எனச் சுட்டியுரைக்கப்படும். மணமுறையினைப் பண்டைத்தமிழர் வதுவை,[77] மன்றல்,[78] மணம்,[79] எனக் குறித்துள்ளனர். மணம் என்பது இன்று பொதுவாக நறுமணத்தைக் குறிப்பினும் இலக்கிய வழக்கில் அது திருமணத்தையே சுட்டக் காண்கிறோம். திருமணம் என்பது மனிதனுக்காக மனிதனால் நடத்தப்படும் ஒருவகைச் சடங்கு என்பர்.[80] இச்சடங்கின் தோற்றம்பற்றித் தொல்காப்பியர் சுட்டியுள்ளார். அதில் பண்டைத் தமிழர்கள் திருமணம் இன்றியே இல்வாழ்க்கையில் ஈடுபட்டனர் என்பதும் பின்னர் இச்செயற் பாட்டில் பொய்மையும் வழுவும் மிகுதிப்படவே அதனைக் களை தற்பொருட்டு முன்னோர் சில விதிமுறைகளை ஏற்படுத்தினர் என்பார்.[81] வடவரின் எண்வகை மணமரபுகளைத் தமிழரின்

77. நல்லோர் நல்லோர் நாடி
வதுவை யயர விரும்புதி நீயே (ஐங். 61:4-5)

78. கழியக் காதல ராயினுஞ் சான்றோர்
பழியொடு வருஉம் இன்பம் வெஃகார்
வரையி னெவனோ வான்தோய் வெற்ப
கணக்கலை யிருக்குங் கறியிவர் சிலம்பின்
மணப்பருங் காமம் புணர்ந்தமை யறியார்
தொன்றியல் மரபின் மன்ற லயர (அக. 112:11-16)

79. விளங்கிழைப் பொலிந்த வேளா மெல்லியற்
சுணங்கணி வனமுலை யவளொடு நாளை
மணம்புகு வைகல் ஆக லொன்றோ (புற.341:10-12)

80. ஆய்வுக்கோவை - சங்கத் தமிழர் திருமணமுறை; எஸ். சதக்கத்துல்லா; (பதினோராவது கருத்தரங்கு) தொகுதி-3; பக். 87.

81. பொய்யும் வழுவுந் தோன்றிய பின்னர்
ஐயர் யாத்தனர் கரணம் என்ப (தொல் - பொருள். 143)

மணமுறைகளாக அவர்[82] காட்டிச் செல்வார். அவர் காட்டும் நிலை பழந்தமிழ்ச் சமுதாயத்தில் நிலவவில்லை என்பதனைச் சங்கப் பாடல்கள் தெரிவிக்கின்றன.

சங்கப் பாடல்களில் அங்குமிங்குமாகத் திருமணச் செய்திகள் சிதறிக்கிடக்கக் காண்கிறோம். அவைகளை ஒன்றிணைத்துப் பார்க்கும்பொழுது அவர்களுக்கெனத் தனித்த திருமணமுறை ஒன்று இருந்ததனை உணரமுடிகின்றது. மேலும், இன்றைய தமிழரிடம் நடைமுறையில் இருக்கும் வினைமுறைகளில் பண்டைய செயல்முறையின் எச்சங்கள் மிகுதியாகத் தென்படுகின்றன. இன்றைய தமிழ்ச் சமுதாயத்தின் பெரும்பகுதியினர் திருமணத்தைக் கல்யாணம் என்ற சொல்லாலேயே சுட்டி வருகின்றனர். இச்சொல்லாட்சி சங்க இலக்கியத்தில் பயிலப்படவில்லை என்பது குறிப்பிடத் தக்கது. ஆனால் ஆரியச்சார்பு மிகுந்த காலமான சங்க மருவியகாலகட்டத்தில் இச்சொல்லாட்சி இலக்கிய வழக்குப் பெற்றதனைப் பதினெண் கீழ்க்கணக்கு நூல்கள் தெரிவிக்கின்றன. இச்சொல்லாட்சி நாலடியாரிலும்[83] ஆசாரக் கோவையிலும்[84] பயின்று வந்துள்ளமைகொண்டு மேற்கூறிய இருநூற்களின் காலகட்டத்தில் இச்சொல்லாட்சி வழங்கத் தொடங்கியதனை அறிய முடிகின்றது.

மணத்தேர்வு

மக்களின் வாழ்வியல் அடிப்படையிலும் சூழ்நிலையின் அடிப்படையிலும் மணத்தேர்வு முறைகள் பண்டை மக்கட் சமுதாயங்களிடையே பல்வேறு முறைகளில் பழகிவந்த நிலையினைப் பண்பாட்டு வரலாறுகள் உணர்த்துகின்றன. மக்களின்

---

82. இன்பமும் பொருளும் அறனும் என்றாங்கு
அன்பொடு புணர்ந்த ஐந்திணை மருங்கின்
மறையோர் தேஎத்து மன்றல் எட்டனுள்
துறையமை நல்யாழ்த் துணைமையோர் இயல்பே
(தொல்-பொருள். 89)

83. பல்லா ரறியப் பறையறைந்து நாள்கேட்டுக்
கல்யாணஞ் செய்து கடிப்புக்க — மெல்லியற்
காதன் மனையாளும் இல்லாளா என்ஒருவன்
ஏதின் மனையாளை நோக்கு (நால. 86)

84. அறத்தொடு கல்யாணம் ஆர்வினை கூரை
இறப்பப் பெருகியக் கண்ணும் — திறப்பட்டார்
மன்னரின் மேம்பட்ட செய்யற்க செய்யின்
மன்னிய செல்வங் கெடும் (ஆசா. 85)

பண்பாட்டு மனப்போக்கிற்குத்தகக் காலந்தோறும் மணத்தேர்வு முறைகள் மாறுபட்டு வளர்ச்சி யடைந்துள்ளமையினை சமூக வரலாறுகள் (Social History) சுட்டிச் செல்கின்றன. பண்டைத் தமிழரிடையே வீரத்தின் அடிப்படையிலும் சமுதாயப் பிரிவுகளின் அடிப்படையிலும் மணத்தேர்வு முறைகள் இருந்துள்ளதனை சங்கப் பாடல்கள் காட்டுகின்றன. இதனை நாம் ஆயரின் ஏறு தழுவுதல் மற்றும் மகட்பாற்காஞ்சித் துறைப்பாடல்கள் கொண்டறியலாம். சமுதாயத்தில் தொழில் அடிப்படையில் அமைந்த பிரிவுகளுக்குள் கலப்பு மணமுறைக்கு அக்காலச் சமுதாயம் மதிப்பளிக்கவில்லை என்பதனை ஓரளவு உய்த்துணர முடிகின்றது. இதனைப் புறத் திணையியலில் காஞ்சித்திணைத்துறைகளில் ஒன்றான மகட்பாற் காஞ்சி[85] தெரிவிக்கக் காண்கிறோம்.

சங்க காலத்தில் சேவை மணம் (Marriage by Service) எனப் படும் பெண்வீட்டில் உழைத்துத் திருமணம் செய்யும் வழக்கம் இருந்ததாகத் தெரிகிறது. இதனை அகநானூற்றுப் பாடல்,

அசையின ளிருந்த ஆய்தொடிக் குறமகள்
நலஞ்சால் விழுப்பொருள் கலநிறை கொடுப்பினும்
பெறலருங் குரைய ளாயின் அறந்தெரிந்து
நாமுறை தேஎம் மரூஉப்பெயர்ந் தவனொடு
இருநீர்ச் சேர்ப்பின் உப்புடன் உழந்தும்
பெருநீர்க் குட்டம் புணையொடு புக்கும்
படுத்தனம் பணிந்தனம் அடுத்தனம் இருப்பில்
தருகுவன் கொல்லோ தானே ...[86]

என விவரித்துச் செல்வதன் வாயிலாக அறிகின்றோம். தென்னிந் தியப் பழங்குடி மக்கள் சிலரிடையேயும் இச்சேவை மணமுறை நிலவுவதனை மானிடவியலார்[87] உணர்த்தியுள்ளனர்.

85. நிகர்த்துமேல் வந்த வேந்தனொடு முதுகுடி
மகட்பாடு அஞ்சிய மகட்பா லானும் (தொல்-பொருள். 77: 14-15)

86. அக. 280: 4—11.

87. Marriage by Service is an earlier form of marriage by purchase. It is prevalent among the mannans and the paliyans.

—SOCIAL HISTORY OF KERALA—Vol 1 (The Pre-Dravidians) L.A. Krishna Iyer; P.90.

ஏறுதழுவுதல்

தமிழிலக்கியத்தில் ஏறுதழுவுதல் பற்றிய செய்தியினைக் கலித்தொகையின் முல்லைக்கலிப் பாடல்களாலும் சிலப்பதிகாரத்தின் ஆய்ச்சியர் குரவைப் பகுதியாலும் அறிய முடிகின்றது. இது ஆயர் மத்தியில் நிலவிய மணவினைச் சடங்கு முறைகளுள் ஒன்றாகக் காட்டப்பட்டுள்ளது. ஏறுகோள் எனவும் இதனைச் சுட்டுவர். பழந்தமிழரின் ஏறுதழுவுதலை இன்றைய தமிழகத்தின் தெற்கத்திய மாவட்டங்களில் கோடை காலத்தில் நிகழ்த்தப்பெறும் ஜல்லிக்கட்டு என்றழைக்கப்படும் மஞ்சுவிரட்டு என்பதனோடு ஒப்பிடலாம். ஆயர்கள் தங்கள் பெண்களை மணக்கப்போகும் ஆடவரின் திறனை வீரத்தின் அடிப்படையில் மதிப்பிடக் கைக்கொண்ட வீரவிளையாட்டாகவே இது காட்டப்படுகின்றது. இவ் வீர விளையாட்டில் பறையறைதலும்[88] குரவை ஆடுதலும்[89] நிகழ்த்தியதாக அறிகின்றோம். ஆயர் வாழ்வில் ஏறுகோடல் சிறப்பாகக் கருதப்பட்டதனை,

பகலிடக் கண்ணியன் பைதற் குழலன்
சுவல்மிசைக் கோலசைத்த கையன் அயலது
கொல்லேறு சாட இருந்தார்க்கெம் பல்லிருங்
கூந்த லணை கொடுப்பேம் யாம்[90]

என்ற கலித்தொகைப் பாடலடிகள் விளக்கி நிற்கின்றன. இதனை எதிரொலிக்கும் நிலையில்,

மல்லன் மழவிடை யூர்ந்தாற் குரியளிடம்
முல்லையம் பூங்குழல் தான்[91]

என இளங்கோ காட்டிச் செல்வார். இங்குக் கூறப்படும் ஏறுதழுவுதல் முல்லைத்திணையின் பாற்படும் களவொழுக்க நிலையினதே. காளையினை அடக்கிய செயல் கற்புவாழ்விற்கு வழியமைப்பதனையே முல்லைத்திணைப் பாடல்கள் உணர்த்துகின்றன.

---

88. அவ்வழிப் பறையெழுந்திசைப்பப் பல்லவ ரார்ப்பக்
குறையா மைந்தர் கோளெதி ரெடுத்த
நறைவலஞ் செயவிடா இறுத்தன ஏறு (கலி. 104: 29-31)

89. ஆங்கு
குரவை தழீஇயா மரபுளி பாடித்
தேயா விழுப்புகழ்த் தெய்வம் பரவுதும் (கலி. 103:74-76)

90. கலி. 101: 39-42.

91. சிலப். 17: (8).

மேற்கூறிய ஏறுதழுவுதல் போன்றதொரு பண்வினைமுறை நீலகிரியில் வாழும் தோதுவர்களிடம் பண்டு வழக்கில் இருந்ததாக 'மலைவாழ்மக்கள் மாண்பு' என்ற நூலின் ஆசிரியர்[92] குறித்துள்ளார். காளைப்போர் (Bull-fight) மேனாடுகளில் வீரத்தின் அறிகுறியாக நடந்து வருவதனை இன்றைய நடைமுறை வாழ்வும்[93] தெரிவிக்கின்றது.

காலமும் பொழுதும்

நல்ல பொழுதில் தொடங்கப்படும் செயல்கள் நன்மை பயக்கும் என்பது பண்டைத் தமிழர் கொள்கை. எனவே பண்டைத்தமிழர் திருமண நிகழ்வுக்கு நல்ல காலத்தையும் பொழுதையும் எதிர் நோக்கி இருந்தமையினை அவர்களது வாய்ச்சொற்கள் புலப்படுத்துகின்றன. இயற்கையோடு இயைந்து வாழ்ந்த பழந்தமிழர் இயற்கைக் கூறுகளின் செயற்பாடு கொண்டே தங்களது செயல களை ஆற்றத் தொடங்கினர். அந்நிலையில் வேங்கை மலரும் இளவேனிற் காலத்தையே[94] திருமணத்திற்குரிய காலமாகப் பண்டைத்தமிழர் கருதியிருந்தனர் என்பது தெரியவருகிறது. அத்துடன் சிறப்புக்கருதி நன்னாள் வேங்கை,[95] கணிவாய்வேங்கை[96] எனப் பண்டைத் தமிழ்ப்புலவர்கள் சுட்டியுரைத்திருப்பது

92. இவர்கள் வாழ்வில் எருமை முக்கிய இடம் பெற்றுள்ளமையின் வலிய எருமையை அடக்குபவன் தக்க மணமகளைப் பெறும்முறை பண்டு வழக்கத்தில் இருந்ததாம். -மலைவாழ் மக்கள் மாண்பு; அ.மு. பரமசிவானந்தம்; பக்.118.

93. மேனாடுகளில் இவ்விழா Bull-fight என்று வழங்குகிறது. இது ஸ்பெயினில் ஏப்ரல் நவம்பர் மாதங்களில் நடைபெறும் என்று அறிகிறோம்... இன்றும் ஞாயிற்றுக்கிழமைகளில் ஒரு பெருவிழாவாக நடைபெறுகிறது. மெக்ஸிகோவில் 'ஃபிளவர்' என்ற இடத்து நடக்கும் 'மெட்டடோர்' காளைச்சண்டை உலகப் பெயர்பெற்றது என்பது அறிதற்குரியது.

—ஆய்வுக்கோவை ஏறுதழுவல்; ஐ. அண்ணாமலை; (பதினோராவது கருத்தரங்கு), தொகுதி-1; பக்.11.

94. வேங்கை தந்த வெற்பணி நன்னாள் (நற். 396: 3)

95. மாணில் சேய்நாட் டதரிடை மலர்ந்த
நன்னாள் வேங்கைப் பொன்மருள் புதுப்பூப்
பரந்தன நடக்கயாங் கண்டன மாதோ (நற். 384:6-8)

96. ஐவன வெண்ணெற் குறூஉம் நாடனொடு
சூருடைச் சிலம்பி னருவி யாடிக்
காரரும் பவிழ்ந்த கணிவாய் வேங்கை (நற். 373: 4-6)

கொண்டு பழந்தமிழரின் இயக்கத்திற்கு இயற்கையே பெருங் காரணியாக இருந்துள்ளமை புலப்படும்.

திருமண நிகழ்விற்குரிய நன்னாளாக மதி உரோகிணியைக் கூடிய நாளைக் கருதியமையினை அகநானூற்றுப் பாடல்களும்[97] சிலம்பும்[98] சுட்டிச் செல்கின்றன. மேலும் மணம் நிகழ்த்தும் சிறு பொழுதாகக் காலையினைக் கருதியிருந்தமையினை,

மனைவிளக் குறுத்து மாலை தொடரிக்
கனையிருள் அகன்ற கவின்பெறு காலைக்
கோள்கால் நீங்கிய கொடுவெண் டிங்கள்
கேடில் விழுப்புகழ் நாடலை வந்தென[99]

எனத் திருமணம் காலையில் நிகழ்ந்ததாகச் சுட்டியுள்ளமை கொண்டு தெளியலாம். மேற்காட்டிய சான்றுகள் கொண்டு நோக்கும்பொழுது பழந்தமிழர் பெரும்பொழுதாக இளவேனிற் காலத்தையும் வளர்பிறை நாட்களையும் சிறுபொழுதாகப் பகலின் முற்கூறான காலைப்பொழுதையுமே மணநிகழ்வுக்குரிய காலங் களாகக் கருதியிருந்தமை புலனாகின்றது.

மணமரபு

இன்றைய தமிழரிடம் காணப்படுவது போன்றே சங்ககாலத் திலும் மணமகன் வீட்டார் பெண் வீட்டாரிடம் பெண் கேட்டுத் திருமணத்தை நிச்சயித்துள்ளனர். இதனைப் பல

---

97. மனைவிளக் குறுத்து மாலை தொடரிக்
கனையிருள் அகன்ற கவின்பெறு காலைக்
கோளகால் நீங்கிய கொடுவெண் டிங்கள்
கேடில் விழுப்புகழ் நாடலை வந்தென (அக. 86:4-7)
புள்ளுப்புணர்ந் தினிய வாகத் தெள்ளொளி
அங்க ணிருவிசும்பு விளங்கத் திங்கட்
சகட மண்டிய துகள்தீர் கூட்டத்துக்
கடி நகர் புனைந்து கடவுட் பேணிப்
படுமண முழவொடு பரூஉப்பணை இமிழ
வதுவை மண்ணிய மகளிர்... (அக 136: 3-8)

98. நீல விதானத்து நித்திலப்பூம் பந்தர்க்கீழ்
வானூர் மதியஞ் சகடணைய வானத்துச்
சாலி யொருமீன் றகையாளைக் கோவலன்
மாமுது பார்ப்பான் மறைவழி காட்டிடத்
தீவலஞ் செய்வது காண்பார்க ணோன்பென்னை
(சிலப். 1: 49-53)

99. அக 86:1-7,

பாடல்கள்[100] சுட்டிச் செல்கின்றன. பெண்கேட்பதற்கும் நல்ல நாள் பார்த்து வினையாற்றத் தொடங்கியமையினைச் சில பாடல்களில்[101] குறிப்பிட்டுள்ளனர். பெண்கேட்பதற்கு மணமகன் வீட்டார் முதியவர்களையும்[102] அறிவரையும்[103] அழைத்து வந்த நிலையினையும் சில பாடல்கள் தெரிவிக்கின்றன.

---

100. வாழியான் வாழி யவினி
வேந்துபகை தணிக யாண்டுபல நந்துக
எனவேட் டோளே யாயே யாமே
மலர்ந்த பொய்கை முகைந்த தாமரைத்
தண்டுறை யூரன் வரைக
எந்தையும் கொடுக்க வெனவேட் டேமே (ஐங். 6)

வரைய வந்த வாய்மைக் கேற்ப
தமர்கொடை நேர்ந்தன ராயி னவருட
னேர்வர்கொல் வாழி தோழிநங் காதலர்
புதுவ ராகிய வரவு நின்
வதுவைநா ணொடுக்கமுங் காணுங் காலே
(நற். 393:9–13)

துறைதொறும் பரக்குந் தூமணற் சேர்ப்பனை
யானுங் காதலென் யாயுநனி வெய்யள்
எந்தையுங் கொடீஇயர் வேண்டும்
அம்ப லூரு மவனொடு மொழிமே (குறு. 51:3-6)

101. நடுநாள் வருதல் அஞ்சுதும் யாமென
வரைந்துவரல் இரக்குவ மாயின் நம்மலை
நன்னாள் வதுவை கூடி நீடின்று
நம்மொடு செல்வர்மன் தோழி... (நற். 125:5-8)

நல்லாய்
நன்னாள் தலைவரு மெல்லை நமர்மலைத்
தந்நாண்தாந் தாங்குவா ரென்னோற் றனர்கொல்
(கலி. 39:80-82)

102. அம்ம வாழி தோழி நம்மூர்ப்
பிரிந்தோர்ப் புணர்ப்போ ரிருந்தனர் கொல்லோ
தண்டுடைக் கையர் வெண்டலைச் சிதவலர்
நன்றுநன் றென்னு மாக்களோ
டின்னுபெரி தென்னு மாங்கண தவையே (குறு. 146)

103. நெறியறி செறிகுறி புரிதிரி பறியா அறிவனை முந்துறீஇத்
தகைமிகு தொகைவகை யறியுஞ் சான்றவ ரினமாக
வேய்புரை மென்றோட் பசையுலம் அம்பலும்
மாயப் புணர்ச்சியு மெல்லா முடனீங்கச்
சேயுயர் வெற்பனும் வந்தனன்
பூவெழி லுண்கணும் பொலிகமா வினியே(கலி.39:46-51)

கலித்தொகைப் பாடல் ஒன்றில்[104] மன்றத்தில் உள்ள வேங்கையின் கீழ் மணம்பேசி முடித்தமை சுட்டப்பட்டிருக்கின்றது.

மணம் பெண்வீட்டில் நிகழ்த்துவதையே பண்டைத் தமிழர் வழக்கமாகக் கொண்டிருந்தனர் என்பதனையும் மணவினைக்கு முன்னர்ச் சிலம்புகழி நோன்பு செய்யும் வழக்கம் இருந்ததனையும் ஐங்குறுநூற்றில் ஓதலாந்தையார்,

நும்மனைச் சிலம்பு கழீஇ யயரினும்
எம்மனை வதுவை நன்மணங் கழிகெனச்
சொல்லி னெவனோ மற்றே வென்வேல்
மையற விளங்கிய கழலடிப்
பொய்வல் காளையை யீன்ற தாய்க்கே[105]

என ஒருங்கே சுட்டிச் செல்கின்றார். இன்றைய தமிழரில் பெரும்பான்மையோர், மணம் பெண்வீட்டில் நிகழ்த்துவதையே மரபாகக் கொண்டிருக்கின்றனர். மணம் நிகழும் வீட்டில் புது மணல் பரப்பும் வழக்கம் அகநானூற்றில் திருமண நிகழ்ச்சியினை விவரிக்கும் பாடல்களில்[106] குறிக்கப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். தமிழர் வாழ்வில் பொதுவாக இன்பியல் நிகழ்ச்சியினைக் கொண்டாடும் விழாக்களில் புதுமணல் பரப்பும் மரபு தொன்றுதொட்டு நின்று நிலவுவதனை இலக்கியங்களும் இன்றைய நடைமுறை வாழ்வும் தெரிவிக்கின்றன.

திருமணத்திற்குப் புள்நிமித்தம் பார்த்துச் செயல்பட்ட நிலையினை,

புள்ளுப் புணர்ந் தினிய வாகத் தெள்ளொளி
அங்க ணிருவிசும்பு விளங்க...[107]

---

104. நன்றா கின்றால் தோழிநம் வள்ளையுள்
ஒன்றிநாம் பாட மறைநின்று கேட்டருளி
மென்றோட் கிழவனும் வந்தன னுந்தையும்
மன்றல் வேங்கைக்கீ ழிருந்து
மணநயந் தனனம் மலைகிழ வோற்கே (கலி. 41:40-44)

105. ஐங். 399.

106. உழுந்துதலைப் பெய்த கொழுங்களி மிதவை
பெருஞ்சோற் றமலை நிற்ப நிரைகால்
தண்பெரும் பந்தர்த் தருமணல் ஞெமிரி (அக. 86:1-3)
மனைமனைப் படுத்த மணல்மலி பந்தர்
இழையணி சிறப்பின் பெயர்வியர்ப் பாற்றித்
தமர்நமக் கீத்த தலைநா ளிரவின் (அக. 136:16-18)

107. அக. 136:3-4.

என அகநானூற்றுப் பாடல் குறித்துள்ளது. மேற்கூறிய சான்று கொண்டு நன்னிமித்தம் பார்த்துச் செயல்படும் நிலை திருமணத்திலும் கடைப்பிடிக்கப்பட்டமை அக்காலச் சமுதாய மனப்பாங்கினை உணர்த்தும் திறத்தினதாக அமையக் காண்கிறோம். மணப்பந்தலில் விளக்கேற்றும்[108] வழக்கத்தினைக் கொண்டிருந்ததோடு கடவுள் வழிபாட்டினை ஆற்றிய பின்னரே மணவினைகளைத் தொடங்கும் மரபினை[109] மேற்கொண்டமைகின்றனர்.

## மணமுறை

சங்கப் பாடல்கள் சுட்டும் மணமுறைக்கும் சிலப்பில் இளங்கோ காட்டும் மணமுறைக்கும் மிகுந்த வேறுபாடுண்டு. சங்கப் பாடல்கள் சுட்டும் மணமுறை பழந்தமிழரின் இயற்கையான வழி வழிவந்த வினைமுறையாகும். ஆனால் சிலப்பதிகாரம் காட்டும் கோவலன்-கண்ணகி மணமுறை ஆரியச்சார்பு பெற்ற ஒன்றாகவே காட்சியளிக்கின்றது. சிலம்பில் மாமுது பார்ப்பான் வேதவிதிப்படி வினைமுறைகளாற்றித் தீயினை வலம்வரச் செய்தமை,[110] மற்றும் திருமணநாளை அறிவித்த முறை[111] ஆகியவை தமிழ் மரபிற்குப் புதியனவாகத் தென்படுகின்றன. அகநானூற்றுப் பாடல்களும் சிலம்பும் குறிக்கும் பொதுமணமுறைகளாகச் சந்திரன் உரோகிணியைச் சேர்ந்த நாளில் திருமணம் நிகழ்தல், மலர்தூவி மணமக்களை வாழ்த்தல் ஆகியவை அமைகின்றன.

திருமணம் பற்றிச் சங்க இலக்கியத்தில் அகநானூற்றுப் பாடல்களே தெளிவான குறிப்பினைத் தருகின்றன. அவற்றின் வாயிலாக,

---

108. மனைவிளக் குறுத்து மாலை தொடரிக்
கனையிருள் அகன்ற கவின்பெறு காலை
(அக. 86:4-5)

109. சகட மண்டிய துகள்தீர் கூட்டத்துக்
கடிநகர் புனைந்து கடவுட் பேணிப்
படுமண முழவொடு பரூஉப்பணை இமிழ (அக. 136:5-7)

110. நீல விதானத்து நித்திலப்பூம் பந்தர்க்கீழ்
வானூர் மதியஞ் சகடணைய வானத்துச்
சாலி யொருமீன் றகையாளைக் கோவலன்
மாமுது பார்ப்பான் மறைவழி காட்டிடத்
தீவலஞ் செய்வது காண்பார்கண் ணோன்பென்னை
(சிலப். 1:49-53)

111. இருபெருங் குரவரு மொருபெரு நாளான்
மணவணி காண மகிழ்ந்தனர் மகிழ்ந்துழி
யானை யெருத்தத் தணியிழையார் மேலிரீஇ
மாநகர்க் கீந்தார் மணம் (சிலப். 1:41-44)

1. திருமணத்திற்குத் திங்களும் உரோகிணியும் கூடிவரும் நாளையும் காலை நேரத்தையும் சிறந்ததாகக் கருதுதல்,
2. புள்நிமித்தம் பார்த்து மணவினை யாற்றத் தொடங்குதல்,
3. கடவுளை வணங்கிப் பின் செயலாற்றுதல்,
4. திருமணம் பெண்வீட்டில் நிகழ்தல்,
5. பந்தரில் திருமணம் நிகழ்தல்.
6. பந்தரில் புதுமணல் பரப்புதல்.
7. விளக்கேற்றுதல்.
8. திருமணத்தில் முரசு ஒலித்தல்.
9. மங்கல நீராட்டல்.
10. கலிங்க முடுத்துதல்.
11. நெல்லும் நீரும் சொரிந்து மங்கல மகளிர் வாழ்த்தல்.
12. மணத்திற்கு வந்தோர்க்கு உணவு படைத்தல்.

ஆகியவை சிறப்பு நிகழ்வுகளாகக் கருதப்பட்டதனை அறிய முடிகின்றது.

மலரணிதல்

தமிழரின் பண்பாடு மலரோடு நெருங்கிய தொடர்புடைய மலர்ப்பண்பாடாகும். அவர்களின் வாழ்வில் மரங்களும் பூக்களும் பிறப்புமுதல் இறப்புவரை சிறப்பாகப் பயன்பட்டதனை இலக்கியங்களும் வாழ்வியலும் உணர்த்தி நிற்கின்றன. இதனை அகம், புறம் ஆகிய இருவகை மரபிலும் காவன்மரம், போர்ப்பூ, அடையாள மாலைகள், கண்ணி, தார் ஆகியவை பெற்ற வாழ்வியல் பங்கு கொண்டறியலாம். திருமண வினையில் மலர் பெற்ற சிறப்பினை விளக்கு ஏற்றி மாலை தொங்கவிட்டமை,[112] நெல்லுடன் மலர் தூவி மணமக்களை வாழ்த்தியமை,[113] ஆகியவை தெரிவிக்கக் காண்கிறோம்.

இல்லற வாழ்வில் உரிமைபெற்றதற்கு அறிகுறியாக வதுவை யயர்ந்ததற்குப் பின்னரே தலைவன், தலைவியின் கூந்தலில் பூ முடிக்கும் உரிமைபெற்றதாக ஐங்குறுநூற்றுப் பாடல் தெரிவிக்

---

112. மனைவிளக் குறுத்து மாலை தொடரிக்
கனையிருள் அகன்ற கவின்பெறு காலை (அக.86:4-5)

113. பெற்றோற் பெட்கும் பிணையை யாகென
நீரொடு சொரிந்த ஈரிதழ் அலரி
பல்லிருங் கதுப்பின் நெல்லொடு தயங்க
வதுவை நன்மணம் கழிந்த பின்றை (அக. 86: 14-17)

கின்றது.[114] இச்செய்தியினை அடிப்படையாகக் கொண்டு புண்டைத் தமிழ்கன்னி மலர் சூடாள்; மலர் சூடின் கன்னி யாகாள்; ஒருவனை வரிந்தாள் என்பது நம் பழஞ்சமுதாய வழக்கு[115] எனச் சுட்டிக் குமரியர் பூவணியும் உரிமையைத் திரு மணநாள் முதல் பெறுகின்றனர்[116] என்றும் காட்டிச் செல்வார். இக் கருத்தை மனத்தில் இருத்திச் சங்கப்பாக்களை நோக்கும் பொழுது அகநானூற்றுப்பாடல் களவுத்தலைவி கூந்தலில் மலரணிந்தமையினை,

பொலந்தொடி தெளிர்ப்ப வீசிச் சேவடிச்
சிலம்புநக இயலிச் சென்றஎன் மகட்கே
சாந்துளர் வணர்குரல் வாரி வகைவகுத்து
யான்போது துணைப்பத் தகரமண்ணாள்
தன்னோ ரன்ன தகைவெங் காதலன்
வெறிகமழ் பன்மலர் புனையப் பின்னுவிடச்
சிறுபுறம் புதைய நெறிபுதாழ்ந் தனகொல்[117]

என்ற செவிலிகூற்றுப் பாடல் தெரிவிக்கின்றது. மற்றொரு பாடலில் களவுத்தலைவன் மணமாகாப் பெண்டிர்க்குச் சூட்டி யமையும்[118] குறிக்கப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். மேற்காட்டிய சான்றுகள் கொண்டு கன்னி மலர்சூடாள் என்ற கூற்று பொருந் தாக் கூற்றாக அமைவதனை உணரலாம். இந்நிலைகொண்டு மேற்கூறிய ஐங்குறுநூற்றுப் பாடலில் காட்டப்பட்டுள்ள செய்தி யினை நோக்கும்பொழுது அதனைச் சமுதாய நியதியினை வலியுறுத்தக் கூறிய சிறப்புக்கூற்றாகக் கருதுவதே இலக்கிய நோக்கிலும் வாழ்வியல் நோக்கிலும் பொருத்தமானதாகத் தோன்றுகின்றது.

---

114. எரிமருள் வேங்கை யிருந்த தோகை
இழையணி மடந்தையிற் றோன்று நாட
இனிதுசெய் தனையால் நுந்தை வாழியர்
நன்மனை வதுவை யயரவிவள்
பின்னிருங் கூந்தல் மலரணிந் தோயே (ஐங். 294)

115 தமிழ்க்காதல்; வ. சுப. மாணிக்கம்; பக். 159.

116. ,, ,, ,, பக். 163

117. அக. 117: 8-14.

118 வீததை கானல் வண்ட லயரக்
கதழ்பரித் திண்டேர் கடைசி வந்து
தண்கயத் தமன்ற வொண்பூங் குவளை
அரும்பலைத் தியற்றிய சுரும்பார் கண்ணி
பின்னுப்புறந் தாழக் கொன்னே சூட்டி
நல்வர லிளமுலை நோக்கி நெடிதுநினைந்து
நில்லாது பெயர்ந்தன னொருவன்... (அக. 180: 3-9)

நெல்லும் மலரும்

வளர்ச்சியினை வேண்டி ஆற்றப்படும் திருமணத்திலோ அல்லது வழிபாட்டிலோ முறையே நெல்லும் மலரும்,[119] நெல்லும் நீரும்[120] தூவி வாழ்த்திய மற்றும் வழிபட்ட மரபு சங்கமரபாகக் காட்சி தருகின்றது. மேற்கூறியவற்றில் திருமணத்தில் தானியங்களையோ அல்லது பழங்களையோ மணமக்களின் மீது தூவி வாழ்த்தியமை உலகநாடுகள் பலவற்றில் வழக்கில் இருந்து வந்தமையினைச் சுட்டுவர்.[121] இவ்வாறு தூவி வாழ்த்தும் முறை பண்டைய நாகரிகங்களின் பழமையான வழக்கம் என்பர். மணமக்களை வாழ்த்தும் அறிகுறியாகத் தூவி வாழ்த்தும் மரபில் இருவகையான கருத்தேற்றங்கள் காணப்படுவதாகக் குறிப்பர். அவை முறையே மணமக்களைத் தீயசக்திகளின் பாதிப்பிலிருந்து காப்பதற்கும் மற்றும் நிகழ்த்தும் செயலில் வளமை (Fertility) வேண்டியும் தூவுவதாகக் குறிப்பிடுவர்.[122] மேற்கூறிய இருவகையான கருத்தேற்றங்களில் தமிழர் திருமணத்தில் நெல்லும் மலரும் தூவி வாழ்த்தியமை எந்தக் கருத்தேற்றத்தின் அடிப்படையில் அமைந்தது என்பதைச் சிந்திக்கும்பொழுது அது வளமை வேண்டி நிகழ்த்திய ஒன்றாகவே காட்சி தருகின்றது. இன்றைய மணவிழாவிலும் மஞ்சள் நீர் கலந்த அரிசியினைத் தூவி வாழ்த்தும்

119. கற்பினின் வழாஅ புறப்பல உதவிப்
பெற்றோர் பெட்கும் பிணையை யாகென
நீரொடு சொரிந்த ஈரிதழ் அலரி
பல்லிருங் கதுப்பின் நெல்லொடு தயங்க
வதுவை நன்மணம் கழிந்த பின்றை (அக. 86: 13-17)

120. நெல்நீ ரெறிந்து விரிச்சி ஓர்க்குஞ்
செம்முது பெண்டின் சொல்லும் நிரம்பா (புற. 280: 6-7)

121. This practice or that of throwing grain or fruit on the bridal pair or on the bridegroom separately or even on the wedding company has been found to prevail from India, Indo-China, and Malay archipelago in the east to the Atlantic ocean in the West.

**Early Beliefs And Their Social Influence**; Edward Westermarck; p.135.

122. Throwing rice after a newly married couple is a very old custom. The ancient threw rice at a bride and groom to distract evil spirits. Rice, a symbol of fertility among some people expresses the hope that the couple will be plessed with children.

**The-new Book of Knowledge**-Vol. 20; P. 100-101.

நிலை மங்கலம் வேண்டி அதாவது பலன்வேண்டி நிகழ்த்திய செயலாக அமையும். இந்தியப் பழங்குடி மக்களினங்களிடையேயும் திருமணத்தில் அரிசி தூவும் வழக்கம் இருந்துவருவதாகப் பழங்குடியினரைப் பற்றி எழுதிய சிலர்[123] குறித்துள்ளனர். எனவே மணமக்களின் மீது நெல்லும் மலரும் தூவி வாழ்த்தியமை வளமை வேண்டி ஆற்றிய செயலாகக் கருதத்தக்கது. இதனை வலியுறுத்தும் நிலையில் விரிச்சிகேட்டலில் நெல்லும் மலரும், நெல்லும் நீரும் எறிந்து வழிபட்டமை நன்மை நிகழவேண்டும் என்ற எதிர்பார்ப்பின் அடிப்படையில் அமைவதும் குறிப்பிடத் தக்கது.

மங்கலவணி

திருமணத்தின் அறிகுறியாகத் தமிழர் அணி ஏதும் அணிந்ததற்கான குறிப்பேதும் சங்கப் பாடல்களில் தென்படவில்லை. பழந்தமிழர் மங்கல அணியாக அதாவது தாலியாக ஈகையரிய இழையணி எனச் சுட்டப்பட்ட ஒற்றைக் கருதியிருந்தனர் எனவும் அதனை பலர் ஏற்றுக் கொண்டதாகவும் சுட்டிச் செல்வர்.[124] மற்றொருவர் தொடியே மணவணி என வாதிட்டதும்[125] உண்டு.

123. பந்தலில் நுழைந்ததும் தாம்பாளத் தட்டிலிருக்கும் பச்சரிசியை எடுத்து அவர்கள் உட்காரும் முக்காலிகளின்மேல் மும்முறை தூவுகிறார்கள். தமிழர்களைப் போலவே அரிசி சேவை இடுகிறார்கள் (கொடுவானியர்)
—மேற்கு மலைவாசிகள்; பிலோ இருதயநாத்; பக்.98.
பெரியோர்கள் திருமணத்தன்று மாப்பிள்ளையின்மீது வாழ்த்துக்கு அறிகுறியாக அரிசியைத் தூவுவார்கள் (ஏரவாளர்);

-பழங்குடிகள்; சு. சக்திவேல்; பக். 91.

124. ஈகையரிய இழையணி-தாலியே என்பதனை நாவலர் பாரதியார், இலக்குவனார், சேதுப்பிள்ளை, தெ. பொ.மீ, அ.ச.ஞா, மு. வ. ஏற்றுள்ளனர்.
செந்தமிழ்ச்செல்வி—சிலம்பு 35; சங்ககாலத் திருமணத்தில் தாலி; வை. தட்சிணாமூர்த்தி; பக். 115.

125. திருமணக் காலத்தில் தாலிக்கு இன்றைய மக்கள் தரும் சிறப்பைச் சங்ககால மக்கள் தொடிக்குத் தந்தார்கள் என்பதே அறிஞர் ராசமாணிக்கனாரின் கூற்று. தொடியே மணவணி என்றும் திருமணக் காலத்தில் மணமகனால் மணமகளுக்கு அணிவிக்கப்படுவதாகும். உடலோடு கணவன் உள்ளவரை கிடந்து அவன் செத்த பிறகு கழற்றப்படுவதாகவும் அத்தொடி அமையும் என அவர்கள் குறிப்பிடுகிறார்கள்.
—செந்தமிழ்ச்செல்வி—சிலம்பு 37; தொடி மணவணியா?; வை. தட்சிணாமூர்த்தி; பக், 90-91.

மேற்கூறிய செய்திகளை மனத்தில்கொண்டு மணவினை பற்றித் தெளிவாகக்குறிப்பிட்டுள்ள அகநானூற்றுப் பாடல்களை நோக்கும் பொழுது அவ்விரு பாடல்களில் எதிலுமே மணவணி பற்றியோ அல்லது திருமணத்தின் அறிகுறியாக அணி ஏதும் அணிவிக்கப் பட்டதாகவோ குறிப்பேதுமில்லை. அன்று நிலவிய திருமண முறையில் பெண்ணின் தந்தை மகளின்கையைப் பற்றித் தலைவனிடம் ஒப்படைத்த வினையே திருமணத்தின் சிறப்பு நிகழ்ச்சியாகக் கருதப்பட்டதனைக் குறிஞ்சிப்பாட்டு[126] நாடறி நன்மணம் எனச் சுட்டுவது கொண்டுணர முடிகின்றது.

கைம்மை நோன்பின் அறிகுறியாகப் பெண்டிர் மங்கலப் பொருட்களை நீக்கியிருந்தனர் என்பதற்குச் சான்றாகத் தொடி,[127] வளை[128] ஆகியவற்றை நீக்கிய நிலையினைப் புலவர்கள் குறித் துள்ளனர். இவை இங்கு மங்கலப் பொருட்களை நீக்குதல் என்ற நிலையில் சுட்டப்படுகின்றதே யொழிய மணவணி என்ற நிலை யில் சிறப்பிடம் பெறவில்லை என்பதை உணரவேண்டும். பொதுவாகத் தமிழ்ப்பெண்டிர் கணவனைப் பிரிந்த நிலையிலேயே அணிகளைத் துறந்திருந்ததனைச் சிலம்பு குறித்துள்ளது.[129] அத்துடன் தமிழ்ப் பெண்டிர் கணவன் இறந்தவுடன் தொடியை மட்டுமின்றி எல்லா அணிகளையுமே நீக்கி விடுவதனை[130]

---

126. நேரிறை முன்கை பற்றிநுமர்தர
நாடறி நன்மண மயர்கஞ் சின்னாள்
கலங்க லோம்புமி னிலங்கிழை யீரென (குறி. 231-233)

127. கண்ணீர்த் தடுத்த தண்ணறும் பந்தர்க்
கூந்தல் கொய்து குறுந்தொடி நீக்கி (புற.250:3-4)

128. அறனில் கூற்றந் திறனின்று துணிய
ஊழி னுருப்ப எருக்கிய மகளிர்
வாழைப் பூவின் வளைமுறி சிதற
முதுவா யொக்கற் பரிசில ரிரங்கக்
கள்ளி போகிய களரியம் பறந்தலை
வெள்வேல் விடலை சென்றுமாய்ந் தனனே
(புற. 237:9-14)

129. அஞ்செஞ் சீறடி யணிசிலம் பொழிய
மென்றுகி லல்குன் மேகலை நீங்கக்
கொங்கை முன்றிற் குங்கும மெழுதாள்
மங்கல வணியிற் பிறிதணி மகிழாள்
கொடுங்குழை துறந்து வடிந்துவீழ் காதினள்
(சிலப். 4:47-51)

130. பசித்த வாயத்துப் பயனிரை தருமார்
பூவாட் கோவலர் பூவுட னுதிரக்
கொய்துகட் டழித்த வேங்கையின்
மெல்லியல் மகளிரு மிழைகளைந் தனரே (புற.224:14-17)

மரபாக்கக் கொண்டிருந்ததனைக் 'கழிகல மகளிர்'[131] போன்ற இலக்கியத் தொடர்கள் உணர்த்துகின்றன.

மங்கலவணி எனச் சிலம்பு சுட்டுவது மணவணி எனச் சிலரும் இயற்கையழகு எனச் சிலரும் வாதிடுவர். இம்மங்கலவணி பற்றிய குறிப்பினை முதன்முதலில் சிலம்பில்தான் காணமுடிகின்றது. இதனைத் தாலி எனக் கருதும் நிலையும் உண்டு.[132] சிலப்பதிகாரத்தில் மூன்று இடங்களில்[133] தான் மங்கலவணி பற்றிய குறிப்புக் காணப்படுகிறது. அவை முறையே மங்கல வாழ்த்துப் பாடலில் கண்ணகியின் மணவிழாத் தொடங்கிய நிலையில் ஊருள் மங்கலவணி எழுந்ததாகவும்[134] மனையறம் படுத்த காதையில் கண்ணகியைப் பாராட்டு முகத்தான் மங்கல வணியே அன்றிப் பிறிதணி அணியப் பெற்றதைக் கோவலன் இகழ்ந்த நிலையும்[135] மற்றும் அந்திமாலை சிறப்புச்செய் காதையில் கோவலன் இல்லறம் நீங்கி மாதவிபால் சென்றுறைந்த போது கண்ணகி தன்னை ஒப்பனை செய்துகொள்ளாத நிலையிலும்[136] மங்கலவணி பற்றிய குறிப்புகள் இடம்பெற்றிருக்கக் காண்கிறோம்.

---

131. புற.280:14.

132. மங்கலவணி எழுந்தது-மாங்கலிய சூத்திரம் வலஞ் செய்தது (அரும்பதவுரை).

—சிலப்பதிகார மூலமும் அரும்பதவுரையும்; உ.வே.சா. பதிப்பு; பக். 35.

133. சிலப். 1:46 –48, 2:62-64, 4:47-51.

134. முரசியம்பின முருடதிர்ந்தன முறையெழுந்தன பணிலம் வெண்குடை
அரசெழுந்ததொர் படியெழுந்தன வகலுண் மங்கல வணி யெழுந்தது (சிலப். 1:46-47)

135. நறுமலர்க் கோதைநின் னலம்பா ராட்டுநர்
மறுவின் மங்கல வணியே யன்றியும்
பிறிதணி யணியப் பெற்றதை யெவன்கொல்
(சிலப். 2:62-64)

136. அஞ்செஞ் சீறடி யணிசிலம் பொழிய
மென்றுகி லல்குன் மேகலை நீங்கக்
கொங்கை முன்றிற் குங்கும மெழுதாள்
மங்கல வணியிற் பிறிதணி மகிழாள்
கொடுங்குழை துறந்து வடிந்துவீழ் காதினள்
(சிலப். 4:47—51)

சிலம்பின் உரையாசிரியர்களாகிய அரும்பதவுரையாசிரியரும் அடியார்க்கு நல்லாரும் மற்றும் குறிப்புரை வரைந்த உ.வே.சா. அவர்களும் மங்கலவணி என்பதற்கு இயற்கையழகு[137] என்றும் திருமணத்தாலி[138] எனவும் பொருளெழுதிச் சென்றுள்ளனர். எனவே அவர்களுக்குள்ளேயே இதுபற்றிய மாறுபட்ட கருத்துகள் இருந்துள்ளமை தெரியவருகின்றது. மேலும் கண்ணகி—கோவலன் திருமணத்தில் மங்கல அணி அணிந்ததற்கான குறிப்பேதும் சுட்டப்படவில்லை என்பதும் நினைவில் கொள்ளத் தக்கது. இங்கு இளங்கோவடிகள் மங்கலவணி என்று இயற்கையழகையே குறிப்பிட்டிருக்கின்றார் எனப் பொருள்கொளின் பொருள்மாற்றம் தோன்றுவதற்கு வாய்ப்பில்லாமல் போகின்றது. இதனை வலியுறுத்தும் நிலையில் மங்கலவணியாகத் தாலியைக் கருதித் திருமணத்தில் அதனைப் பயன்கொண்ட நிலை கி.பி. 10-ஆம் நூற்றாண்டில் தமிழகத்தில் வழக்கத்திற்கு வந்ததாகவும் அதனைக் கல்வெட்டுக் குறிப்புத் தெரிவிப்பதாகச் சுட்டுவது[139] அமையக் காண்கிறோம்.

பழந்தமிழரின் மணமுறையில் திருமணச் சடங்கின் இன்றியமையாக் கூறாக பெண்ணைக் கையால் பற்றித் தமர் தருதலே சிறப்பானதாகக் கருதப்பட்டதென்பதனை திருமண நிகழ்ச்சியை விவரிக்கும் அகநானூற்றுப் பாடல்களின் குறிப்புகள்[140] தெரிவிக்கின்றன. மேலும் இதனை வலியுறுத்தும் முறையில் இன்றைய நடைமுறை வாழ்வில் கிராமப் புறங்களில் பெற்றோர் தங்களது

137. சிலப்பதிகார மூலமும் அரும்பதவுரையும்; உ.வே.சா. பதிப்பு; பக்.125.

138. சிலப்பதிகார மூலமும் அரும்பதவுரையும்; உ.வே.சா. பதிப்பு; பக். 35, 52, 750.

139. மணமகளுக்குத் தாலிகட்டும் வழக்கம் பத்தாம் நூற்றாண்டுக்கு முன்பு ஏற்படவில்லை என்று ஊகிக்க வேண்டியுள்ளது. இவ்வழக்கத்தைத் தெரிவிக்கும் கல்வெட்டு கி.பி. 958-ஆம் ஆண்டுக்குரியதாகும் (தென்னிந்தியக் கல்வெட்டுகள் XIII, No.144).
—தமிழக வரலாறு மக்களும் பண்பாடும்; டாக்டர் கே. கே.பிள்ளை; பக். 128 - 129.

140. கல்லென் சும்மையர் ஞெரேரெனப் புகுதந்து
பேரிற் கிழத்தி யாகெனத் தமர்தர (அக. 86:18-19)
மழைபட் டன்ன மணல்மலி பந்தர்
இழையணி சிறப்பிற் பெயர்வியர்ப் பாற்றித்
தமர்தமக் கீத்த தலைநாள்... (அக. 136:16-18)

பெண்ணின் திருமணம் நடக்க வேண்டும் என்பதனைச் சுட்டும் முறையில் தன் பெண்ணை ஓர் ஆடவனிடம் கையில் பிடித்துக் கொடுத்துவிடவேண்டும் எனக் குறிப்பது பழந்தமிழரின் மண முறையில் கைபற்றித் தருதலே மணவினையின் இன்றியமையாச் செயற்பாடாக அமைந்ததனை உய்த்துணர வாய்ப்பளிக்கின்றது.

மேற்காட்டிய மணவினைகள் கொண்டு பழந்தமிழரின் மண முறை வேதவழக்கோடு மாறுபட்ட தனித்த இயல்புகளைக் கொண்டிருந்தமை புலனாகின்றது. சங்க காலத்திற்குப் பின்னரே தமிழர் வாழ்வில் ஆரிய எண்ணங்களும் பழக்கவழக்கங்களும் செல்வாக்குப் பெற்றதனைத் திருமணமுறை கொண்டுணரலாம். சங்க இலக்கியச் சான்றுகள் அடிப்படையில் பண்டைத் தமிழரின் மணமுறையில் கீழ்வருவன சிறப்பாகக் கருதத்தக்கதாக அமையக் காண்கிறோம்.

1. பெண்கேட்டு நிச்சயித்து மணவினையைப் பெண்வீட்டில் நிகழ்த்துவதையே வழக்கமாகக் கொண்டிருந்தனர்.
2. பெண்கேட்க நல்லநாள் பார்த்தனர்.
3. சிலம்புகழி நோன்பு நிகழ்த்திய பின்னரே வதுவை நிகழ்த்துவதை வழக்கமாகக் கொண்டிருந்தனர்.
4. பந்தரில் புதுமணல் பரப்புவதை வழக்கமாகக் கொண்டிருந்தனர்.
5. இளவேனில் காலத்தைத் திருமணம் நிகழ்த்துதற்குரிய பெரும்பொழுதாகக் கருதினர்.
6. திருமணத்தினை வளர்பிறை நாட்களிலேயே நடத்தினர்.
7. காலையில் மணம் நிகழ்த்துவதையே வழக்கமாகக் கொண்டிருந்தனர்.
8. புள் நிமித்தம் நன்னிமித்தமாக வாய்க்கப்பெற்ற பின்னரே மணவினையைத் தொடங்கினர்.
9. திருமண வினைகள் தொடங்குவதற்குமுன் கடவுள் வழிபாடாற்றினர்.
10. திருமணத்தில் விளக்கேற்றுதலை வழக்கமாகக் கொண்டிருந்தனர்.
11. பெண்ணின் தந்தை மகளை மணமகனின் கையில் ஒப்புவித்தலை மணநிகழ்வின் சிறப்பு நிகழ்வாகக் கருதினர்.

12. நெல்லும் மலரும் தூவி வாழ்த்துவதையே மரபாகப் போற்றினர்.

## விழாக்கள்

மக்களின் வாழ்வில் சோர்வினைப் போக்கி இன்பமும் மலர்ச்சியும் புத்துணர்ச்சியும் ஊட்டுவன விழாக்களே. மனித இனத்தை ஒன்றுபடுத்தி மகிழ்ச்சியில் திளைக்க வைப்பதே விழாக்களின் செயற்பாடாகும். அவை சடங்குகளின் அடிப்படையில் தோன்றிச் சமுதாய நம்பிக்கையின் காரணமாகச் செல்வாக்குப்பெற்று வளர்ந்தும் வாழ்ந்தும் மறுமலர்ச்சியடைந்தும் மக்களினங்களிடையே தொன்றுதொட்டு நிலவிவருகின்றன. விழாக்கள் என்பன மக்கள் ஒன்று சேர்ந்து நடத்தும் கூட்டுச் சடங்குகளிலிருந்து தோன்றியனவாகவே காட்சி தருகின்றன. பொதுவாகச் சடங்குகள் மனித வாழ்வோடும், விழாக்கள் மீவியற்கைக் கூறுகளோடும் நெருங்கிய தொடர்புடையன எனலாம். மக்களே விரும்பியேற்றுக் கொண்டாடும் நிலையால் விழா, சடங்குகளிலிருந்து வேறுபட்டு விளங்கக் காண்கிறோம். ஒரு சமுதாயத்தின் வளர்ச்சி, வீழ்ச்சி, போக்கு, மறுமலர்ச்சி ஆகியவற்றை அச்சமுதாயம் காலங்காலமாகப் போற்றிக் கொண்டாடிக் கொண்டிருக்கும் விழாக்களின் வழி அறிய இயலும். சமுதாயத்தின் எண்ணப்போக்கிற்குத் தக விழாக்கள் உருவாகியும் மறைந்தும் வரக் காண்கிறோம். எனவே விழாக்களின் வழி ஒரு சமுதாயத்தின் பண்பாட்டினை இனங் காணலாம். அந்நிலையில் இங்குத் தமிழரின் விழாக்கள் குறித்து அறிய முயல்வோம்.

### சடங்கும் விழாவும்

சடங்குகளே விழாக்களுக்கு அடிப்படை. சடங்குகளின் ஒன்றிணைக்கப்பட்ட கூட்டுத் தொகுதியினை விழா எனக் கூறலாம். சடங்கு என்பது வாழ்வியல் நிகழ்ச்சிகளை அடிப்படையாகக் கொண்டது. விழாக்கள் சமுதாயம் மற்றும் சமயம் சார்ந்த மந்திரங்களோடும் இயற்கையிறந்த மீவியல்பாற்றல்களோடும் தொடர்புடையனவாகக் காட்சி தருகின்றன. விழாக்கள் மகிழ்ச்சியினை அடிப்படையாகக் கொண்டு சமுதாயம் தழுவியதாக அமையும். ஆனால் சடங்குகள் செயல்முறையினை அடிப்படையாகக் கொண்ட இறுக்கமான விதிகளை உள்ளடக்கியதாகவே காட்சி

தருகின்றன.[141] பொதுவாக இன்று மகிழ்ச்சியினை அடிப்படையாகக் கொண்டிருப்பனவற்றையே விழாக்கள் என அழைக்கின்றோம். மேலும் இன்று மக்கள் திரளாகக் கூடிப்பழகவும் உயர்ந்தோரைப் போற்றவும் விழாக்களை உருவாக்கிக் கொண்டாடி வருகின்றனர். விழாக்கள், அறிவூட்டுவனவாயும் சமுதாயம் மற்றும் சமயம் சார்ந்த தன்மைகளை உள்ளடக்கியதாகவும் கருதப்படுகின்றன.[142] சடங்குகள் மரபுவழிபட்ட செயல்முறைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு அமையக் காண்கிறோம். நாம் இன்று இவ்விரு சொற்களையும் வரையறையின்றி மாறிமாறிப் பயன்படுத்திக் கொண்டிருக்கின்றோம். அத்துடன் அவற்றின் எல்லைகளையும் நம்மால் வரையறுக்க இயலுவதில்லை. எனினும் பொதுவாகச் சடங்குகள் என்பன மனிதனோடும் இனக்குழுவோடும் தொடர்புடையன என்றும் விழாக்கள் மீவியற்கைக் கூறுகளோடும் சமுதாயத்தோடும் தொடர்புடையன என்றும் கூறலாம்.

சொல்லும் பொருளும்

உள மகிழ்ச்சியினையும் செயலாற்றுவதற்குரிய நம்பிக்கையினையும் மனிதனுக்கு விழாக்கள் அளிக்கின்றன. இவை நம்பிக்கையின் அடிப்படையிலேயே கொண்டாடப்பட்டு வருகின்றன. மக்களே விரும்பி ஏற்றுக் கொண்டாடும் நிகழ்ச்சியாதலின் அது விழா எனப் போற்றப் பெறுகின்றது. பண்டைத் தமிழ் இலக்கியங்கள் விழாவினை விழவு,[143] விழா,[144] சாறு[145] என்ற சொற்களால் சுட்டிச் சென்றுள்ளன. இவற்றில் விழவு என்ற சொல் மிகுதி

141. A rite is an established, prescribed or customary form of religious or other solemn practice.

—**The Random house Dictionary of the English Language; p.241.**

142. Festivals have an educational and social as well as religious character.

—**Encyclopaedia Britannica Vol.9**; Feast and Festival; p.125.

143. அழியா விழவின் அஞ்சுவரு மூதூர்ப்
பழியில ராயினும் பலர்புறங் கூறும்
அம்ப லொழுக்கமு மாகிய வெஞ்சொற்
சேரியம் பெண்டிர் எள்ளினும் எள்ளுக (அக. 115:1—4)

144. நீலநிரைப்போ துறுகாற் குலைவனபோற்
சாலகத் தொல்கிய கண்ணர் உயர்சீர்த்தி
ஆலமர் செல்வன் அணிசால் மகன்விழாக்
கால்கோளென் றூக்கிக் கதுமென நோக்கி(கலி.83:12-15)

145. காதல ருழைய ராகப் பெரிதுவந்து
சாறுகொ ளூரிற் புகல்வேன் மன்ற (குறு. 41: 1-2)

யாகவும் சாறு என்ற சொல் அடுத்த நிலையிலும் விழா என்ற சொல் அருகியும் பயின்று வந்திருப்பதனை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. இவற்றுள் விழா என்ற சொல்லே செய்யுளின் கண் விழவு எனப் பயின்று வந்துள்ளதாகக் கருதலாம். சாறு என்ற சொல் விழாவினையும் சாற்றினையும் குறிக்கப் பயன்பட்டுள்ள தெனினும் சாற்றினைக் குறிக்கப் பயன்படும் இடங்கள் சிலவாகவே உள்ளன. தமிழ்மொழிக்கண் ஒருபொருள் பலசொற்கள் இலக்கி யத்தின்கண் பயின்று வருவதற்கு மொழிவளம் காரணப்படுத்தப் படுகிறது. இதைவிட அவற்றை வட்டார வழக்கு என அமைதி காண இயலுமா என்பதைச் சிந்திக்க வேண்டும். இன்றைய தமிழ்ச் சமுதாயத்தில் விழாவினைக் குறிக்க ஒவ்வொரு மாவட்டத் தினரும் வெவ்வேறு சொற்களைப் பயன்படுத்திக் கொண்டிருக்கக் காண்கிறோம். சான்றாகத் திருநெல்வேலி மாவட்டத்தினர் விழா வினைக் கொடை என்றும் இராமநாதபுரம் மாவட்டத்தினர் திரு விழா, பண்டிகை என்ற சொற்களாலும் குறித்து வருகின்றனர். சடங்கு என்ற சொல்லாட்சி பண்டைத் தமிழிலக்கியங்களில் பயின்றுவரவில்லை. ஆயினும் சடங்கினையே விழா என்ற சொல் லாலும் சுட்டியிருப்பார்களோ என்று நினைக்கத் தூண்டுகின்றது. இதற்குச் சான்றாக வெறியாட்டினை விழாவாகக் காட்டி யிருப்பது[146] பழந்தமிழர் சடங்கினையும் விழா என்றே சுட்டியுள் ளனர் என்பதைத் தெரிவிக்கின்றது.

### விழாவும் நம்பிக்கையும்

விழாக்கள் நம்பிக்கையின் காரணமாக மனிதன் மீவியற்கைச் சக்திகளைத் தனக்குச் சாதகமாக்க முயன்ற நிலையில் தோன்றி யனவாகவே காட்சிதருகின்றன. மனிதனது சிந்தனை கொண்டு மீவியல்பு ஆற்றல்களுக்குக் காரணம் காண இயலாதநிலை ஏற் படும்போது மனம் வேறுசில செயற்பாடுகளை நிகழ்த்துவதன் வாயி லாக அவ்வாற்றல்களின் பாதிப்புகளிலிருந்து தப்பிக்க நினைக் கின்றது. அந்நிலையில் மந்திரங்களும் நம்பிக்கைகளும் தோன்றி விடுகின்றன. இவை பண்டைச் சமுதாயங்களிடையே விஞ்சி இருப் பதையே சமூக வரலாறுகள் (Social History) உணர்த்துகின்றன.

---

146. மூவிரு கயந்தலை முந்நான்கு முழவுத்தோள்
ஞாயிற்றேர் நிறத்தகை நளினத்துப் பிறவியை
காஅய் கடவுள் சேஎய் செவ்வேள்
சால்வ தலைவவெனப் பேஎ விழவினுள்
வேலனேத்தும் வெறியு முளவே (பரி.5:11-15)

இதனையே சங்ககாலத் தமிழ்மக்களின் வாழ்வியல்கொண்டு அறிய முடிகின்றது. தன் அறிவு நிலைக்கும் ஆற்றலுக்கும் கட்டுப்படாத சக்திகளை மனிதன் கற்பித நம்பிக்கைகளின் அடிப்படையில் அணுக முயன்ற நிலையினையே பழந்தமிழர் வாழ்வில் காட்டப் படும் மீவியற்கைச் சக்திகளின் செயற்பாடுகள் தெரிவிக்கின்றன. விழாக்களில் பலியிடும் மரபு தெய்வத்தின் சீற்றத்தினைத் தணிப்ப தற்கும் நன்மை வேண்டியும் இயற்றப்பட்ட ஒன்றாகத் தென்படு கிறது. நம்பிக்கைகளே பழந்தமிழர்களை இயக்கிய நிலையில் நம் பிக்கை வயப்பட்ட மனிதனை விழாக்களே செயலாற்றத் தூண் டின எனலாம்.

காலமும்; இடமும்

பழந்தமிழகத்தில் விழாக்கள் சிற்றூரிலும்[147] பேரூரிலும்[148] கொண்டாடப்பட்டதனை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின் றன. விழாவிற்குரிய காலமாக வேனிற்காலத்தைக் கருதினர்[149] என்பதும் தெரியவருகின்றது. விழாக்களின் இயல்புக்குத்தக விழாக்கள் காலையிலும் மாலையிலும் கொண்டாடப்பட்டன. புதுப் புனலாடலாகிய நீர்விழாக் காலையிலும்[150] கார்த்திகை

147. ஓங்குதிரைப் பரப்பின் வாங்குவிசைக் கொளீஇத்
திமிலோன் தந்த கருங்கண் வயமீன்
தழையணி யல்குற் செல்வத் தங்கையர்
விழவயர் மறுகின் விலையெனப் பகரும்
கானலஞ் சிறுகுடிப் பெருநீர்ச் சேர்ப்ப (அக. 320:1-5)

148. கைவல் யானைக் கடுந்தேர்ச் சோழர்
காவிரிப் படப்பை யுறந்தை யன்ன
பொன்னுடை நெடுநகர்ப் புரையோ ரயர
நன்மாண் விழவிற் றகர மண்ணி
யாம்பல புணர்ப்பச் சொல்லாள் காம்பொடு
நெல்லி நீடிய கல்லறைக் கவாஅன் (அக 385:3-8)

149. பசும்பழப் பலவின் கானம் வெம்பி
விசும்புகண் ணழிய வேனில் நீடிக்
கயங்கண் ணற்ற கல்லோங்கு வைப்பின்
நாறுயிர் மடப்பிடி தழீஇ வேறுநாட்டு
விழவுப்படர் மள்ளரின் முழவெடுத் துயரிக்
களிறதர்ப் படுத்த கல்லுயர் கவாஅன் (அக. 189:1-6)

150. முழவுமுகம் புலராக் கலிகொ ளாங்கண்
கழாஅர்ப் பெருந்துறை விழவி னாடும்
ஈட்டெழிற் பொலிந்த ஏந்துகுவவு மொய்ம்பின்
ஆட்ட னத்தி நலனயந் துறைஇத்
தாழிருங் கதுப்பிற் காவிரி வவ்வலின் (அக. 222: 4-8)

விளக்கீட்டு விழா மாலையிலும்[151] கொண்டாடப்பட்டதனை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. விழாக்கள் பல நாட்கள் தொடர்ந்து நிகழ்ந்ததனைச் சிலபாடல்கள் சுட்டுகின்றன. அக நானூற்றுப் பாடல் பூந்தொடை விழவின் தலைநாளைச் சுட்ட[152] மதுரைக் காஞ்சி கால்கொள்ளத் தொடங்கிய ஏழாம்நாள் அந்தியில் நீராடும்[153] மரபினைக் காட்டுவது கொண்டு விழாக்கள் பலநாட்கள் நிகழ்ந்ததனை உய்த்துணர முடிகின்றது. இந்திர விழா இருபத்தெட்டு நாட்கள் தொடர்ந்து நிகழ்ந்ததனை மணி மேகலை[154] சுட்டுவதுகொண்டு விழாக்கள் பலநாட்கள் தொடர்ந்து நிகழ்ந்தமை தெரியவருகின்றது. மதுரைக்காஞ்சி குறிக்கும் மரபான ஏழுநாட்கள் விழா நிகழ்த்துவதே பழந்தமிழரின் கொள்கையாக இருக்கலாம். ஏனெனில் இன்றும் தெய்வங்களுக்குக் கொண்டாடப்படும் விழாக்கள் பெரும்பாலும் ஒருவாரகால எல்லை யான ஏழுநாட்கள்வரை தொடர்ந்து நிகழ்வதனைத் தமிழரிடமும் ஏனைத் தென்னிந்திய மக்களிடமும் காணமுடிகின்றது. இதனைச் சிறுதெய்வங்களுக்கும் ஊர்த்தெய்வங்களுக்கும் தமிழக, கேரளச் சிற்றூர், பேரூர்களில் எடுக்கும் விழாக்கள் பெரும்பாலும் வார விழாக்களாக அமைவது உணர்த்தும்.

விழா நாள்

நன்மையினை வேண்டி ஆற்றப்படும் விழாக்களில் நன்மை யினை எதிர்நோக்கும் உள்ளம், செயல்களை நல்ல நாளிலும்

---

151. அருஞ்சுரக் கவலைய அதர்படு மருங்கின்
நீளரை யிலவத் தூழ்கழி பன்மலர்
விழவுத் தலைக்கொண்ட பழவிறல் மூதூர்
நெய்யுமிழ் சுடரிற் கால்பொரச் சில்கி
வைகுறு மீனிற் றோன்றும்
மைபடு மாமலை விலங்கிய சுரனே (அக. 17:17- 22)

152. வார்கழற் பொலிந்த வன்கண் மழவர்
பூந்தொடை விழவின் தலைநா ளன்ன
தருமணல் ஞெமிரிய திருநகர் முற்றம் (அக. 187: 7-9)

153. மழைகொளக் குறையாது புனல்புக மிகாது
கரைபொரு திரங்கு முந்நீர் போலக்
கொளக்கொளக் குறையாது தரத்தர மிகாது
கழுநீர் கொண்ட எழுநா ளந்தி
ஆடுதுவன்று விழவின் நாடார்த் தன்றே (மது.424-428)

154. விண்ணவர் தலைவனை வணங்கிமுன் னின்று
மண்ணகத் தென்றன் வான்பதி தன்னுள்
மேலோர் விழைய விழாக்கோ ளெடுத்த
நாலேழ் நாளினு நன்கினி துறைகென
அமரர் தலைவ னாங்கது நேர்ந்தது (மணி. 1:5-9)

நல்ல நேரத்திலும் ஆற்றத் தொடங்கி நன்மையினை விழைகின்றது. அந்நிலையில் அது நம்பிக்கை வயப்பட்டதாக மாறிவிடுகின்றது. அது மரபு வழியே மக்களினத்திடையே தொடர்ந்து நிலைபெறுவதற்கு நப்பிக்கையும் ஒரு காரணியாக அமைகின்றது. மனிதனது வாழ்க்கையினை விண்கோள்களின் நிலைமைகள் கட்டுப்படுத்துகின்றன என்ற கருத்தேற்றத்தின் அடிப்படையில் மக்கள் நல்ல நாளும் நல்ல கோள்களின் சேர்க்கை கூடிவரும் நேரத்தில் விழாக்களைத் தொடங்குகின்றனர். பழந்தமிழரிடமும் இவ்வழக்கம் இருந்துள்ளது. இதனை விழாக்களைப் பெரும்பாலும் வளர்பிறை மற்றும் மதிநிறைந்த நாட்களில் தொடங்கியுள்ளமை தெளிவுபடுத்தும். கார்த்திகைத் தீப விழா முழுமதி நாளில் தொடங்கியதனை,

> மழைகால் நீங்கிய மாக விசும்பிற்
> குறுமுயல் மறுநிறங் கிளர மதிநிறைந்து
> அறுமீன்சேரு மகலிருள் நடுநாள்
> மறுகுவிளக் குறுத்து மாலை தூக்கிப்
> பழவிறல் மூதூர்ப் பலருடன் துவன்றிய
> விழவுட னயர...[155]

என அகநானூற்றுப்பாடல் குறித்துள்ளது. மேலும் தீவகசாந்தியாகிய இந்திரவிழா முழுமதி நாளில்[156] தொடங்கியதனை இரட்டைக்காப்பியங்கள் பேசிச் செல்கின்றன. மார்கழி நோன்பாகிய தைந்நீராடல் வளர்பிறையில் தொடங்கியதனைப் பரிபாடல் சுட்டுகின்றது.[157] இன்றைய மக்களிடையேயும் வளர்பிறை மற்றும் நிறைமதி நாட்களிலேயே விழாக்களைத் தொடங்கு

---

155. அக. 141:6-11.

156. சித்திரைச் சித்திரைத் திங்கள் சேர்ந்தென
வெற்றிவேன் மன்னற் குற்றதை யொழிக்கெனத்
தேவர் கோமா னேவலிற் போநத
காவற் பூதத்துக் கடைகெழு பீடிகைப்
புழுக்கலு நோலையும் விழுக்குடை மடையும்
பூவும் புகையும் பொங்கலுஞ் சொரிந்து
துணங்கையர் குரவைய ரணங்கெழுந்தாடிப்
பெருநில மன்ன னிருநில மடங்கலும் (சிலப்.5: 64-71)

157. ஞாயிறு காயா நளிமாரிப் பிற்குளத்து
மாயிருந் திங்கள் மறுநிறை யாதிரை
விரி நூலந்தணர் விழவு தொடங்கப்
புரிநூ லந்தணர் பொலங்கல மேற்ப (பரி. 11;76-79)

வதும்[158] மரபாக இருந்து வருவதைக் காணலாம். மேலும் நன்மை மற்றும் வளர்ச்சி வேண்டி ஆற்றப்படும் முக்கியமான நிகழ்ச்சிகள் அனைத்தும் வளர்பிறையில் நிகழ்த்துவதனையே இன்றைய தமிழர்கள் வழக்கமாகக் கொண்டிருக்கின்றனர்.

விழா மரபுகள்

பண்பாட்டின் அடிப்படையில் உருவான விழாமரபுகள். அவை நாடு, இனம், மொழி, குழு ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் வேறுபட்டு விளங்குவதுண்டு. எனவேதான் பண்பாடுகள் தோறும் விழா மரபுகள் மாறுப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். விழா மரபுகள் என்பது விழாக்களில் தொன்றுதொட்டுப் பயின்றுவரும் சில வழக்காறுகளைக் குறிப்பதாகும். அவை ஒரு தலைமுறையினரிடமிருந்து அடுத்துவரும் தலைமுறையினர்க்கு மரபுவழியில் புகட்டப்பட்டதாகவே காட்சிதருகின்றன. பண்பாட்டில் நிகழும் மாற்றங்களை விழாமரபுகளில் ஏற்படும் மாற்றங்கள் கொண்டறியலாம். விழா மரபுகள் கொண்டு ஒரு பண்பாட்டின் தன்மைகளை நிச்சயிக்கலாம். பிற பண்பாட்டின் தாக்கத்தால் விழாமரபுகள் மாற்றம் பெற்றிருப்பதனைத் தமிழிலக்கியங்கள் உணர்த்துகின்றன காலத்தின் கோலத்திற்குத்தக விழாக்களின் போக்கிலும் சில மாற்றங்கள் நிகழ்ந்துள்ளன. அத்தோடு பண்டு சிறப்புடன் விளங்கிய விழாக்கள் இன்று பொலிவிழந்து சடங்கு நிலையில் நிற்பதனையும் நமது சமுதாய வரலாற்றின் வழிக்காண முடிகின்றது.

விழவாற்றுவோர்

விழாவில் காணப்படும் வினைமுறைகளை ஆற்றுவோர் விழாவாற்றுவோர் எனப்படுவர். இவர்களை இன்று புரோகிதர் என அழைக்கின்றோம். பண்டைய அரசச்சுற்றமான ஐம்பெருங்குழுவில் புரோகிதர் இடம்பெற்றிருந்த நிலை அவர்களின் வாழ்வியல் பங்கினைப் புலப்படுத்தும். அகப்பாடல்களில் குறிக்கப்படும் வெறியாட்டில் வினையாற்றுவோனாக வேலன் சுட்டப்படுகின்றான். படிமத்

---

158. The full-moon days are considered suitable for such public festivals or the Rasayatra, Thulanayatra etc., the cult of the godess of wealth and fortune and so on.
— **Ancient Indian Rituals and their Social contents;** N.N. Bhattachayya; p. 125.

தானாகிய அவ்வேலன் முருக வழிபாட்டினனாகவும் காட்டப் படுகிறான். பண்டைத் தமிழகத்தில் இவ்வகுப்பினர் விழா வாற்றுவோராகச் செயல்பட்ட திறம் சுட்டத்தக்கதாக அமைகின்றது. இன்றைய பூசாரியின் பணியினைச் சங்க காலத்தில் குயவர் என்ற வகுப்பினர் ஆற்றியதாகத் தெரிகிறது. 'பழந்தமிழகத்தில் இவர்கள் விழாவினை ஊர்மக்களுக்கு அறிவித்தமை மற்றும் விழாவில் பலியினை ஆற்றியமை[159] கொண்டு இவ்வகுப்பினரே விழாநிகழ்த்தும் உரிமைபெற்றிருந் தனர் என்பது தெளிவாகின்றது. இன்றும் தமிழ்நாட்டில் இவ் வகுப்பினர் குறிபார்த்தல், பேயோட்டுதல் ஆகிய வினைகளை நிகழ்த்தி வருவதோடு சிறு தெய்வக் கோயில்களில் பூசாரிகளாகச் செயல்படும் நிலை பண்டைய மரபின் எச்சமாகக் கருதத்தக்கது. இன்று கோயில்களில் அந்தணர் ஆற்றும் பணியினைச் சங்க காலத்தில் குயவர்கள் ஆற்றியதாகத் தெரிகிறது. அத்துடன் அவர்களின் இடத்தினை அந்தணர் பெற்றிருந்த நிலையினைத் திருவாதிரை நாளில் அந்தணர் விழவு தொடங்கிய நிலை தெளிவு படுத்தும்.[160] சங்கப் பிற்காலத்தில் ஆரியரின் செல்வாக்கு, தமிழ் மக்களிடையே செல்வாக்குப் பெற்றமையினையே பரிபாடல் காட்டுவதாகக் கொள்ளலாம்.

**விழாவறைதல்**

விழாவறைதல் என்பது விழாநாட்களைப் பொதுமக்களுக்கு அறிவித்தல் ஆகும். இது விழாக்கோள் எனவும் சுட்டப்படும். சங்க இலக்கியத்தில் விழாவறைவோராகக் குயவர் இருந்தமை யினை நற்றிணை[161] தெரிவிக்கின்றது. வச்சிரக்கோட்டத்திருந்த

---

159. மணிக்குரல் நொச்சித் தெரியல்சூடிப்
பலிக ளார்கைப் பார்முது குயவன்
இடுபலி நுவலு மகன்றலை மன்றத்து
விழவுத்தலைக் கொண்ட பழவிறல் மூதூர்
(நற். 293:1-4)

160. ஞாயிறு காயா நளிமாரிப் பிற்குளத்து
மாயிருந் திங்கள் மறுநிறை யாதிரை
விரிநூ லந்தணர் விழவு தொடங்கப்
புரிநூ லந்தணர் பொலங்கல மேற்ப (பரி. 11:76-79)

161. கண்ணி கட்டிய கதிர வன்ன
ஒண்குரல் நொச்சித் தெரியல் சூடி
யாறுகிடந் தன்ன அகனெடுந் தெருவிற்
சாறென நுவலு முதுவாய் குயவ (நற். 200:1-4)

முரசை ஐராபதம் நிற்கும் கோட்டத்தில் கொண்டுவந்து யானை யிலேற்றி விழவின் முதலும் முடிவும் அறிவித்தமை சிலம்பில்[162] சுட்டப்பட்டிருக்கின்றது. மேற்காட்டிய இரண்டு சான்றுகளிலும் விழாவினைப் பொதுமக்களுக்கு அறிவித்த முறையில் மிகுந்த வேறுபாடு இருக்கக் காண்கிறோம். முன்னது நாட்டுப்புற முறையினைச் சுட்டுவதாகவும் பின்னது அன்றைய நாட்டின் பெருமைமிக்க நகர்ப்புற மக்களின் விழாவறை முறையினை உணர்த்துவதாகக் கொள்ளவேண்டியுள்ளது. இங்கு மங்கல வாழ்த்துப் பாடலில் இளங்கோவடிகள் கோவலன்-கண்ணகியின் திருமணச் செய்தியினை[163] மேற்காட்டிய இந்திரவிழாவினை நாட்டார்க்கு உணர்த்திய நிலையோடு ஒப்பிட்டு நோக்கும்போது முன்னதில் திருமணச் செய்தியினைப் பெண்களை யானையில் ஏற்றுவித்து அறிவிக்கச் செய்தமையும் பின்னதில் முரசு முழக்கிச் செய்தியினை வள்ளுவன் அறிவித்த திறமும் குறிக்கப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். இந்நிலைகள் கொண்டு நோக்கும்பொழுது சமுதாயத்தின் மரபுச் சிறப்பிற்கு ஏற்பச் செய்தினை அறிவிக்கும் முறை இருந்துள்ளமையினை அறியமுடிகின்றது. மேலும் சிலம்பில் சுட்டப்பட்டுள்ள முறை காலவளர்ச்சியில் ஏற்பட்ட மாற்றமாகக் கருதத்தக்கதாக அமையக் காண்கிறோம்.

புதுமணல் பரப்பல்

நன்மையினை எதிர்நோக்கும் மகிழ்ச்சியினை அடிப்படை யாகக் கொண்ட விழாக்களிலும் சடங்குகளிலும் புதுமணல் பரப்பல் வழக்கமாகப் பின்பற்றப்பட்டு வருவதனை இலக்கியச் சான்றுகளும் இன்றைய வாழ்வியல் சான்றுகளும் உறுதி செய்கின்றன. அத்துடன் இவ்வழக்கம் தென்னிந்திய மக்களிடையே பரவலாகக் காணப்படுவதை இன்றைய

---

162. வச்சிரக் கோட்டத்து மணங்கெழு முரசம்
கச்சை யானைப் பிடர்த்தலை யேற்றி
வால்வெண் களிற்றரசு வயங்கிய கோட்டத்துக்
கால்கோள் விழவின் கடைநிக லசாற்றி
(சிலப். 5:141-144)

163. இருபெருங் குரவரு மொருபெரு நாளான்
மணவணி காண மகிழ்ந்தனர் மகிழ்ந்துழி
யானை யெருத்தத் தணியிழையார் மேலிரீஇ
மாநகர்க் கீத்தார் மணம் (சிலப். 1:41-44)

வாழ்க்கை முறையும் தெளிவுபடுத்தும். அகநானூற்றில்[164] விழாவிற்குப் புதுமணல் முற்றத்தில் பரப்பிய செய்தியும் மணிமேகலையில் இந்திரவிழாவிற்கு வீதியிலும் மன்றத்திலும் பழமணல் மாற்றிப் புதுமணல் பரப்பிய நிலையும்[165] விழாக்களில் புதுமணல் பரப்பும் முறை தொன்றுதொட்டுத் தமிழரிடையே இருந்துவந்தது என்பதை உறுதிப்படுத்துகின்றன.

கொடி ஏற்றுதல்

பழந்தமிழகத்தில் ஊரிலோ அல்லது கோயிலிலோ விழாத் தொடங்கியதற்கு அறிகுறியாகக் கொடி ஏற்றுதல் மரபாகப் பேணப்பட்டிருந்ததனை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. இன்றைய தென்னிந்தியக் கோயில்களில் கொடிமரம், இருப்பதும் விழாக்காலங்களில் கொடி ஏற்றுதல் மரபாகப் பேணப்பட்டு வருவதும் பண்டைய வழக்கத்தின் தொடர்ச்சி என்ற நிலையில் சிறப்பிடம் பெறுகின்றன. இன்றும் விழாத் தொடக்கத்தின் அறி குறியாகக் கொடி ஏற்றி அதனை விழாநாட்கள்வரை அவிழ்க்காது பாதுகாக்கும் மரபுள்ளது. மேலும் விழா நடப்பதை அவ்வூராரே யன்றிப் பிறரும் அறிந்துகொள்ளும் நிலையில் அறிகுறியாக அமைவதும் குறிப்பிடத்தக்கது. மதுரைக்காஞ்சியிலும்[166] சிலம்பிலும்[167] விழாநாள் தொடக்கத்தை அறிவிக்குமுகத்தான் கொடி ஏற்றுதல் மரபாகப் பேணப்பட்டநிலை குறிக்கப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம்.

நிமித்தம் பார்த்தல்

தாங்கள் ஈடுபடும் செயல்களின் நன்மை, தீமைகளை முன்னரே அறிய விரும்பிய நிலையிலும் சில நிலைமை களை மனம் நிச்சயித்துக்கொள்ளவும் நிமித்தம் பார்த்தல் அமை வதையே இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. நிமித்தங்களின்

---

164. வார்கழற் பொலிந்த வன்கண் மழவர்
பூந்தொடை விழவின் தலைநா ளன்ன
தருமணல் ஞெமிரிய திருநகர் முற்றம் (அக. 187:7-9)

165. விழவுமலி மூதூர் வீதியு மன்றமும்
பழமணன் மாற்றுமின் புதுமணற் பரப்புமின்
(மணி 1:50-51)

166. சாறயர்ந் தெடுத்த உருவப் பல்கொடி (மது. 366)

167. தங்கிய கொள்கைத் தருநிலைக் கோட்டத்து
மங்கல நெடுங்கொடி வானுற வெடுத்து
(சிலப். 5:145-146)

அடிப்படையில் மனிதமனம் அமைதியடைவதனையே அகப் பாடலில் வினைமுடித்து மீளும் தலைவனின் வரவினை எதிர் நோக்கியிருக்கும் தலைவிக்குக் கண் ஆடல், பல்லி பட்டுத் தேறுதல் ஆகியவை உணர்த்தக் காண்கிறோம். திருமணத் திற்குப் புள் நிமித்தம் பார்த்த நிலையினை அகநானூற்றுப்பாடல் சுட்டியுள்ளது. அதேபோல் விழாவிற்கு நிமித்தம் பார்த்துப் புறப்பட்டமையினைக் குறுந்தொகைப்பாடல்[168] உணர்த்தக் காண்கிறோம். இங்கு நல்லோரால் கூறப்பட்ட நல்ல வாய்ச் சொற்களே நன்னிமித்தமாகக் கருதப்பட்டமை தென்படுகிறது. இன்றும் நம்மிடையே நல்ல நிமித்தம் பார்த்து விழாத் தொடங்கு தலும், நிமித்தம் பார்த்துக் கோயில் விழாக்களுக்குச் செல்வதும் வழக்கமாக இருக்கக் காண்கிறோம்.

விழாநாள் மரபுகள்

விழாநாளில் மக்கள் தொழிலாற்றுவதில்லை என்பதும் மன்னர் சிறைப்பட்ட கைதிகளை விடுவிப்பதும் மற்றும் இரவலர்க் குப் பரிசளித்தலை வழக்கமாகக் கொண்டிருந்தமையும் இலக்கிய சான்றுகளால் தெரியவருகின்றது. விழாநாளில் மக்கள் தொழி லாற்றுவதில்லை என்பதைப் பட்டினப்பாலைக்கண் பரதவர் சினைச்சுறவின் கோடு நட்டுத் தங்களது தெய்வத்தை வழிபாட்டு வேட்டம் செல்லாதிருந்த நிலை[169] தெளிவுபடுத்தும். சிலப் பதிகார நடுகற்காதையில் சேரன் செங்குட்டுவன், வில்லவன் கோதையைச் சிறைப்பட்டோரை விடுவிக்க ஏவிய திறம்கொண்டு விழாநாளில் சிறைப்பட்டோரை விடுதலை செய்யும் மரபு[170] இருந்துள்ளதனை அறிய முடிகின்றது. பதிற்றுப்பத்தில் விழா

168. பேரூர் கொண்ட வார்கலி விழவிற்
செல்வாஞ் செல்வா மென்றி யன்றிவண்
நல்லோர் நல்ல பலவாற் றில்ல (குறு. 223:1-3)

169. சினைச்சுறவின் கோடுநட்டு
மனைச் சேர்த்திய வல்லணங்கினான்
மடற்றாழை மலர் மலைந்தும்
பிணர்ப்பெண்ணைப் பிழிமாந்தியும்
புன்றலை யிரும்பரதவர்
பைந்தாழைமா மகளிரொடு
பாயிரும் பனிக்கடல் வேட்ட ஞ் செல்லா
துவவுமடிந் துண்டாடியும் (பட். 86-93)

170. மன்னவர்க் கேற்பன செய்க நீயென
வில்லவன் கோதையை விருப்புட னேவிச்
சிறையோர் கோட்டஞ் சீமின் யாங்கணும்
(சிலப். 28:201-203)

நாளில் இரவலரைப் புரவலர் உண்பித்து அவர்களுக்குப் பரிசளித்த செய்தி[171] சுட்டப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம்.

விழாவில் முழவு,[172] யாழ்,[173] முரசு,[174] குழல்[175] ஆகிய இசைக் கருவிகள் முழக்கப்பட்டன. அவ்வோசை விழாக்களத்தில் இடையறாது ஒலித்துக் கொண்டிருந்ததாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.[176] இக் கருவிகளுள் விழா பற்றிய பாடல்களில் முழவு பற்றிய குறிப்புகள் மிகுதியாகப் பயின்று வந்துள்ளதோடு அதனை முழக்கி விழாத் தொடங்குவதும்[177] மரபாகப் போற்றப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். விழாக்களின் குரவை[178] திணங்கை[179] ஆகிய

---

171. முழவி னமைந்த பெரும்பழ மிசைந்து
சாறயர்ந் தன்ன காரணி யாணர்த்
தூம்பகம் பழுனிய தீம்பிழி மாந்திக்
காந்தளங் கண்ணிச் செழுங்குடிச் செல்வர்
கலிமகிழ் மேவல ரிரவலர்க் கீயும்
சுரும்பார் சோலைப் பெரும்பெயர்க் கொல்லி
(பதிற். 1:19-24)

172. முழவுமுகம் புலராக் கலிகொ ளாங்கண்
கழாஅர்ப் பெருந்துறை விழவி னாடும் (அக. 222:4-5)

173. மண்முழா மறப்பப் பண்யாழ் மறப்ப
இருங்கட் குழிசி கவிழ்ந்திழுது மறப்பச்
சுரும்பார் தேறல் சுற்ற மறப்ப
உழவு ரோதை மறப்ப விழவும்
அகலு ளாங்கட் சீறூர் மறப்ப (புற. 65:1-5)

174. குழலகவ யாழ்முரல
முழவதிர முரசியம்ப
விழவறா வியலாவணத்து (பட். 156-158)

175. வெல்போர்க் குரிசின் வியன்சுர னிறப்பிற்
பல்கா ழல்கு லவ்வரி வாடக்
குழலினு மினைகுவள் பெரிதே
விழவொலி கூந்தன் மாஅ யோளே (ஐங். 306)

176. பெரிதுஞ் சான்றோர் மன்ற விசிபிணி
முழவுமுகம் புலரா விழவுடை யாங்கண் (நற்.220:1-2)

177. முழவுமுகம் புலரா விழவுடை வியனகர்
வதுவை மேவல னாகலின்... (அக. 205:11-12)

178. வியலறை வரிக்கு முன்றிற் குறவர்
மனைமுதிர் மகளிரொடு குரவை தூங்கும்
ஆர்கலி விழவுக்களங் கடுப்ப... (அக. 232:9-11)

179. தாழும் பிறரு முளர்போற் சேறல்
முழவிமிழ் துணங்கை தூங்கும் விழவின் (அக. 336:15-16)

கூத்துகள் நிகழ்ந்துள்ளன. இவை இருபாலார்க்கும் தனித் தனியே சிறப்புடையன என்றாலும் விழாக்களில் இருபாலாரும் தனித்தும்[180] இணைந்தும்[181] ஆடிய நிலையினைக் காணமுடி கின்றது.

விழாவிற்கு மக்கள் தங்களை அழகுபடுத்திக்கொண்டு சென்ற நிலையினைப் பலபாடல்கள் சுட்டுகின்றன. இதனைத் தழை யுடையினையும்[182] பல அணிகளையும்[183] பலவித அலங்காரங் களையும்[184] கூந்தலுக்கு மணமூட்டியும்[185] சென்ற நிலைகள் தெரிவிக்கின்றன. விழாவிற்குச் சென்ற மகளிரின் ஒப்பனையினை,

---

180. மணிப்பூ முண்டகத்து மணல்மலி கானற்
பரதவர் மகளிர் குரவையொ டொலிப்ப
ஒருசார் விழவுநின்ற வியலாங்கண் (மது. 96-98)
மள்ளர் குழீஇய விழவி னானும்
மகளிர் தழீஇய துணங்கை யானும் (குறு. 31:1-2)
மன்றுதொறும் நின்றகுரவை சேரிதொறும்
உரையும் பாட்டும் ஆட்டும் விரைஇ
வேறுவேறு கம்பலை வெறிகொள்பு மயங்கி
(மது. 615-617)
குழையன் கோதையன் குறும்பைத் தொடியன்
விழவயர் துணங்கை தழூஉகஞ் செல்ல (நற். 50:2-3)

181. வியலறை வரிக்கு முன்றிற் குறவர்
மனைமுதிர் மகளிரொடு குரவை தூங்கும்
ஆர்கலி விழவுக்களங் கடுப்ப ... (அக. 232: 9-11)
விழவுநின்ற வியன்மறுகில்
துணங்கையந் தழூஉவின் மணங்கமழ்சேரி (மது. 328-329)

182. மடக்கண் தகரக் கூந்தற் பணைத்தோள்
வார்ந்தவா லெயிற்றுச் சேர்ந்துசெறி குறங்கிற்
பிணையல் அந்தழைத் தைஇத் துணையிலள்
விழவுக்களம் பொலிய வந்துநின் றனளே (நற். 170: 1-4)

183. அரிமல ராம்பலொ டார்தழை தைஇ
விழவாடு மகளிரொடு தழூஉவணிப் பொலிந்து
(அக. 176: 14-15)

184. நெடுங்கொடி நுடங்கு மட்ட வாயில்
இருகதிர்க் கழனிப் பெருங்கவி னன்ன
நலம் பாராட்டி நடையெழிற் பொலிந்து
விழவிற் செலீஇயர் வேண்டும்... (அக. 326: 5-8)

185. வெல்போர்ச் சூரிசினி வியன்சுர நிறப்பிற்
பல்கர முக்கு லவ்வரி வாடக்
குழலினு மினைகுவள் பெரிதே
விழவொலி கூந்தன் மாஅ யோளே (ஐங்.306)

உடுத்தும் தொடுத்தும் பூண்டும் செரீஇயும்
தழையணிப் பொலிந்த ஆயமொடு துவன்றி
விழவொடு வருதி நீயே...[186]

எனக் குறுந்தொகை உரைக்கின்றது. இப்பாடலில் குறித்துள்ள அனைத்தும் தாவரங்களின் கூறுகளாக அமைவதுகொண்டு அவர்கள் வாழ்வில் இவற்றின் பங்கு குறிப்பிடத்தக்க இடம் வகித்ததனை அறியமுடிகின்றது. மேலும் விழாவிற்கு வரும் மகளிர் தழையுடுத்து வந்த நிலையினைச் சில பாடல்கள் சுட்டுகின்றன.[187] எனவே தழையுடையையே விழாவிற்குரிய ஆடையாகக் கருதிப் பண்டைத் தமிழர் அணிந்திருப்பரோ என்றும் எண்ணத் தூண்டுகின்றது.

விழாநாளில் ஊர்மக்கள் இரவில் உறங்குவதில்லை[188] என்ற குறிப்புக் காணக்கிடக்கின்றது. உணவு சிறப்புடையதாக ஊன்[189] கள்[190] ஆகியவை பயன்படுத்தியமை உணர்த்தும். விழாநாளில் மீன், ஊன் அமைந்த உணவுகள் சிறப்பாகச் சுட்டப்பட்டிருப்பது கொண்டு புலாலுணவு வகைகளை அக்கால மக்கள் சிறப்புணவாகக் கருதியிருக்கலாம் என்று எண்ண இடமேற்படுகின்றது. விழாக்களில் வணிகம் நடைபெற்றதனைப் பரதவமகள் மீன் விற்றமை[191] கொண்டும் சிலம்பில் கடலாடு காதையில் விவரிக்கப்படும்

---

186. குறு. 295: 1-3.

187. குறு. 295: 1-3, அக. 176:14-15, நற். 170: 1-4.

188. இரும்பிழி மகாஅரிவ் வழுங்கல் மூதூர்
விழவின் றாயினுந் துஞ்சா தாகும் (அக. 122:1&2)

189. தனிமகன் வழங்காப் பனிமலர்க் காவின்
ஒதுக்கின் திணிமணற் புதுப்பூம் பள்ளி
வாயில் மாடந்தொறு மைவிடை வீழ்ப்ப
நீயாங்குக் கொண்ட விழவினும் பலவே (புற. 33: 19-22)

190. விழவின் றாயினும் உழவர் மண்டை
இருங்கெடிற்று மிசையொடு பூங்கள் வைகுந்து
... ... ... கிணையேம் பெரும (புற. 384: 8-10)

191. ஓங்குதிரைப் பரப்பின் வாங்குவிசைக் கொளீஇத்
திமிலோன் தந்த கடுங்கண் வயமீன்
தழையணி யல்குற் செல்வத் தங்கையர்
விழவயர் மறுகின் விலையெனப் பகரும்
கானலஞ் சிறுகுடிப் பெருநீர்ச் சேர்ப்ப (அக. 320:1-5)

வணிகர்களின் விளக்கம்[192] கொண்டும் அறியலாம். விழாவில் குருதியோடு விரவிய அரிசியும்,[193] தினையும் மலரும்[194] தூவி வழிபட்டமை தெரியவருகின்றது. விழாக்களில் பலியிடும் மரபு இருந்துள்ளதனை அகநானூற்றுப்பாடல்[195] சுட்டும்.

பழந்தமிழ் இலக்கியங்களின் வாயிலாகத் தமிழர்கள் பண்டு பல விழாக்களை நிகழ்த்தியமை தெரியவருகின்றது. அவைகளைப் பொதுவாக நாம் தெய்வங்களோடு தொடர்புடைய விழாக்கள், தெய்வத் தொடர்பற்ற பொது விழாக்கள் என இருவகையாகப் பகுக்கலாம். இவற்றில் தெய்வத் தொடர்பற்ற சமுதாய விழாக்களாகப் பிறந்தநாள் விழா, புனலாட்டு விழா, பூந்தொடை விழா, உள்ளி விழா, ஓணவிழா, கார்த்திகை விழா ஆகியவை தென்படுகின்றன.

பிறந்தநாள் விழா

பண்டைத் தமிழகத்தில் மன்னர்களே தமது பிறந்தநாளைக் கொண்டாடியதாக இலக்கியங்கள் தெரிவிக்கின்றன. இதனைத் தொல்காப்பியம் முதன்முதலில் சுட்டியுள்ளது. தொல்காப்பியர் பாடாண்திணைத் துறைகளுள் ஒன்றாக,

சிறந்த நாளினிற் செற்றம் நீக்கிப்
பிறந்த நாள்வயின் பெருமங் கலமும்[196]

---

192. வண்ணமுஞ் சாந்து மலருஞ் சுண்ணமும்
பண்ணியப் பகுதியும் பகர்வோர் விளக்கமும்
செய்வினைக் கம்மியர் கைவினை விளக்கமும்
காழியர் மோதகத் தூழுறு விளக்கமும்
கூவியர் காரகற் குடக்கால் விளக்கமும்
நொடைநவின் மகடூஉக் கடைகெழு விளக்கமும்
இடையிடை மீன்விலை பகர்வோர் விளக்கமும்
(சிலப். 6:134-140)

193. மதவலி நிலைஇய மாத்தாட் கொழுவிடைக்
குருதியொடு விரைஇய தூவெள் ளரிசி
சில்பலிச் செய்து பல்பிரப் பிரீஇச் (திரு. 224-226)

194. சிறுதினை மலரொடு விரைஇ மறியறுத்து
வாரணக் கொடியொடு வயிற்பட நிறீஇ
ஊரூர் கொண்ட சீர்கெழு விழவினும் (திரு.218-220)

195. மணிக்குரல் நொச்சித் தெரியல் சூடிப்
பலிகள் ஆர்கைப் பார்முது குயவன்
இடுபலி நுவலும் அகன்றலை மன்றத்து
விழவுத்தலைக் கொண்ட பழவிறல் மூதூர் (நற். 293:1-4)

196. தொல் - பொருள். 88:7-8.

எனப் பிறந்தநாளைப் பெருமங்கலம் என்ற சொல்லால் குறிப்பிடுகின்றார். நன்னனின் பிறந்தநாளை அவனது மக்கள் கொண்டாடிய செய்தியினை மதுரைக்காஞ்சி[197] தெரிவிக்கின்றது. மாங்குடி மருதனார் இதனைப் பெரும்பெயர் நன்னாள் எனச் சுட்டுகின்றார். இவ்விழாவில் சேரிமக்கள் குரவையும் புனைந்துரைகளும், பாட்டுக்களும் பலவகைப்பட்ட கூத்துக்களும் நிகழ்த்தியதாக அறிகின்றோம். மேற்கூறிய சான்றிலிருந்து மன்னனின் பிறந்த நாளை மக்கள் கொண்டாடிய நிலை வெளிப்படுகின்றது. சேரன் செங்குட்டுவன் தன் பிறந்தநாளைக் கொண்டாடியமை சிலம்பில் காட்டப்படுவது கொண்டு[198] பிறந்தநாளை மன்னன் கொண்டாடும் வழக்கம் புலனாகின்றது. இவற்றிலிருந்து மன்னனின் பிறந்தநாளை அவனும் அவனது குடிமக்களும் கொண்டாடியமை தெரியவருகின்றது.

பிறந்தநாளை வெள்ளணி நாளெனக் குறிக்கும் வழக்கு, சிலப்பதிகாரத்தில் தான் முதன் முதலில் பயின்று வருகின்றது. பிறந்த நாளை வெள்ளணி நாளெனக் குறிப்பதற்குரிய காரணத்தை நச்சினார்க்கினியர், 'மங்கல வண்ணமாகிய வெள்ளணியும் அணிந்து எவ்வுயிர்க்கண்ணும் அருளே நிகழ்தலின் அதனை வெள்ளணி என்க,[199] எனக் குறித்துள்ளார். இக்கருத்தின் அடிப்படையில் மற்றொருவர், 'பிறந்தநாள் விழாவன்று வெண்ணிற ஆடை உடுத்தி வெண்கோலம் கொள்வர். இக்காரணத்தினால்தான் பிறந்தநாள் விழா வெள்ளணி, வெள்ளணிநாள், வெள்ளணிவிழா எனப்பட்டது. உறவினர் இறந்தகாலத்து தம் துக்கத்தை அறிவிக்கும் முகத்தான் கருப்பு ஆடையை அணிவது தமிழர் மரபெனச் சங்கநூல்கள்

---

197. மன்றுதொறும் நின்ற குரவை சேரிதொறும்
உரையும் பாட்டும் ஆட்டும் விரைஇ
வேறுவேறு கம்பலை வெறிகொள்பு மயங்கிப்
பேரிசை நன்னன் பெறும்பெயர் நன்னாள்
சேரி விழவின் ஆர்ப்பெழுந் தாங்கு (மது. 615-619)

198. வடதிசை மன்னர் மன்னெயில் முருக்கிக்
கவடி வித்திய கழுதையே ருழவன்
குடவர் கோமான் வந்தா னாளைப்
படுநுகம் பூணாப் பகடே மன்னர்
அடித்தளை நீக்கும் வெள்ளணி யாமெனும்
தொடுப்பே ருழவ ரோதைப் பாணியும் (சிலப்.27:225-230)

199. தொல்காப்பியம்— பொருளதிகாரம்; நச்சினார்க்கினியர் உரை; பக.285.

வாயிலாக அறியலாம்'[200] என்பார். இங்கு கருப்பு ஆடையைப் பற்றிக்கூறிய கருத்து இலக்கியச் சான்றின் அடிப்படையில் கூறி ஒன்றாகத் தெரியவில்லை.

சிலப்பதிகாரத்தில் சேரன் செங்குட்டுவனின் பிறந்தநாள்விழா வன்று மாடுகள் உழுதலையொழிந்து நின்றநிலை சுட்டப்பட்டுள்ளது [201] மற்றும் அமர்க்களத்தில் அஞ்சாது பகைவரை வென்ற மறவர்களுக்கு மன்னன் பொன்னாலாகிய வாகைப் பூமாலையினைப் பரிசளித்த செய்தியும்[202] குறிக்கப்படுகின்றது. மணிமேகலையில் சாத்தனார் மன்னனின் பிறந்தநாளைப் 'புண்ணிய நன்னாள்'[203] எனப் போற்றக் காண்கிறோம். இந்நிலை அக்காலச் சமுதாயத்தில் மன்னன் பெற்றிருந்த சிறப்பினை அறிவிப்பதாக உள்ளது. மேற்காட்டிய சான்றுகளிலிருந்து மன்னர்கள் தங்களது பிறந்தநாளினைக் கொண்டாடும் வழக்கத்தினைக் கொண்டிருந்தனர் என்பது தெரிய வருகின்றது.

புனலாட்டு விழா

புனலாட்டு என்பது நீரில் குளித்தல் எனப் பொருள்படும். இதனை நீராடல் எனவும் சுட்டுவர். பருவமாற்றங் காரணமாக மழைபொழிந்து ஆற்றில் நீரோட்டம் ஏற்பட அதனை வரவேற்கு முகத்தான் மகிழ்ச்சிப்பெருக்கால் நீராடி வழிபடுவது புதுப்புனலாடலின் நோக்கமாகும். புதுப்புனல் ஆடுதல் என்பது இன்றைய ஆடிப்பெருக்கினை நினைவுபடுத்தும். தங்களது வாழ்க்கைக்கு அடிப்படையாக விளங்கும் நீரை வாழ்த்தி வழிபடுவதும் வரம் வேண்டுவதும் வளமை வேண்டிச் செய்யப்பட்ட ஒன்றாகவே

200. திராவிடர் ஆதிவரலாறும் பண்பாடும்; வி.சிவசாமி;பக்.150.

201. வடதிசை மன்னர்மன்னெயின் முருக்கிக்
கவடி வித்திய கழுதையே ருழவன்
குடவர் கோமான் வந்தா னாளைப்
படுநுகம் பூணாப் பகட்டே மன்னர்
அடித்தளை நீக்கும வெள்ளணி... (சிலப். 27: 225-229)

202. கூற்றுக்கண் ணோட வரிந்துகளங் கொண்டோர்
நிறஞ்சிதை கவயமொடு நிறப்புண் கூர்ந்து
புறம்பெற வந்த போர்வாண் மறவர்
வருக தாமென வாகைப் பொலந்தோடு
பெருநா ளமயம் பிறக்கிடக் கொடுத்து (சிலப். 27:40-44)

203. புவிகா வலன்றன் புண்ணிய நன்னாட்
சிவிறியுங் கொம்புஞ் சிதறுவிரை நீரும்
மேலை மாதவர் பாதம் விளக்கும் (மணி. 28;9-11)

காட்சி தருகின்றது. புனலாடல் ஆற்றிலும்[204] கடலிலும்[205] நிகழ்ந்ததனை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. கழார்ப் பெருந்துறையில் நிகழ்ந்த நீராட்டு விழாவில் ஆட்டனத்தியைக் காவிரிப்புனல் வெளவ ஆதிமந்தி அலறிய திறம் அகநானூற்றுப் பாடல்களில்[206] குறிக்கப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம்.

நீரால் நிலம் வளமையடைவது போன்று மனிதன் தன் வாழ்வில் வளமையை எதிர்நோக்கிய நிலையில் நீரால் பொருள்கள் வளமையடைகின்றன, தூய்மையடைகின்றன என்ற கருத்தேற்றம் தோன்றியது. பரிபாடலில் மார்கழி நோன்பாகிய தைந் நீராடலில் பெண்கள் புதுப்புனலாடி வழிபட்டமை வளமை வேண்டிச் செய்த வழிபாட்டு நிலையாகக் காட்சி தருகின்றது. இவ்வழிபாட்டில் வேண்டுதல்களே சிறப்பிடம் பெறுகின்றன. பரிபாடலில் புனலாடுதற்குக் காலையில் பறையறைவித்தமையும்[207] பொன்னாலாகிய சங்கு, நண்டு, இறவு, வாளை ஆகியவற்றைப் புதுப்புனலில் இட்டுப் பெண்டிர் விளையவும் பொலியவும் வேண்டியமையும்[208] சுட்டப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். தீது நீங்கக் கடலாடும் வழக்கம் பண்டு நிலவியதனைப் பட்டினப்

---

204. நின்மலைப் பிறந்து நின்கடன் மண்டும்
மலிபுன னிகழ்தருந் தீநீர் விழவிற்
பொழில்வதி வேனிற் பேரெழில் வாழ்க்கை
மேவரு சுற்றமொ ருண்டினிது நுகரும்
தீம்புன லாய மாடும்
காஞ்சியம் பெருந்துறை மணலினும் பலவே
(பதிற். 48:13-18)

205. தேறுநீர்ப் புணரியோ டியாறுதலை மணக்கும்
மலியோதத் தொலிகூடல்
தீதுநீங்கக் கடலாடியும்
மாசும்போகப் புனல்படிந்தும் (பட். 97-100)

206. அக. 45, 76, 135, 222, 236, 376, 396.

207. வெந்நாற்று வேசனை நாற்றங் குதுகுதுப்ப
ஊருர் பறையொலி கொண்டன் றுயர் மதிலில்
(பரி. 20:13-14)

208. அவியம ரழலென வரைக்குநர்
நத்தொடு நள்ளி நடையிறவு வயவாளை
வித்தி யலையில் விளைக பொலிகென்பார் (பரி.10:84-86)

பாலை[209] குறித்துள்ளது. சிலம்பிலும்[210] மேகலையிலும்[211] பாவம் செய்தோர் தங்களது பாவத்தைப் போக்கிக் கொண்டதற்கு அடையாளமாகக் குமரியில் நீராடியமை சுட்டப்பட்டிருக்கக் காண் கிறோம். இச்செயல் நீரினால் பொருள்கள் புனிதமடைகின்றன என்ற நம்பிக்கைவயப்பட்ட வழக்கமாகக் காட்சி தருகின்றது. இன்றைய தமிழர் காசியை நாடிச்செல்வதும் இதன் பொருட்டே.

பூந்தொடை விழா

பூந்தொடை விழா பற்றிப் பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் ஓரிடத் தில்[212] மட்டுமே குறிப்புள்ளது. பிற்கால இலக்கியங்களிலும் இவ் விழா பற்றிய குறிப்பு வருவதாகத் தெரியவில்லை. பூந்தொடை விழா என்பதற்கு உரையாசிரியர் 'மறவர் மக்கள் முதல்முதலாக அம்பு தொடுத்தற் பொருட்டு நிகழ்த்தும் திருவிழா'[213] என விளக்கியுள்ளார். பாடலின் நிலையில் நின்று பொருள் கொள்ளும் போது இவ்விழாவின் தலைநாளில் களம் புதுமணல் பரப்பப் பட்டுக் காட்சிதரும் என்ற நிலையே உவமையாகக் குறிக்கப்பட் டிருக்கக் காண்கிறோம். உரையாசிரியரின் விளக்கத்தின்படி இது பயிற்சியின் தொடக்கத்திற்குரிய வழிபாட்டுவிழா என நினைக்கத் தூண்டுகிறது.

---

209. தேறுநீர்ப் புணரியோ டியாறுதலை மணக்கும்
மலியோதத் தொலிகூடல்
தீது நீங்கக் கடலாடியும்
மாசுபோகப் புனல்படிந்தும் (பட். 97-100)

210. மன்னர் கோவே யான்வருங் காரணம்
மாமுனி பொதியின் மலைவலங் கொண்டு
குமரியம் பெருந்துறை யாடி மீள்வேன் (சிலப். 27:67-69)

211. வார ணாசியோர் மறையோம் பாளன்
ஆரண வுவாத்தி யபஞ்சிக னென்போன்
பார்ப்பனி சாலி காப்புக்கடை கழிந்து
கொண்டோற் பிழைத்த தண்ட மஞ்சித்
தென்றிசைக் குமரி யாடிய வருவோள் (மணி.13:3-7)

212. நம்முயர் வுள்ளினர் காதலர் கறுத்தோர்
தெம்முனை சிதைத்த கடும்பரிப் புரவி
வார்கழற் பொலிந்த வன்கண் மழவர்
பூந்தொடை விழவின் தலைநா ளன்ன
தருமணல் ஞெமிரிய திருநகர் முற்றம் (அக. 187: 5-9)

213. அகநானூறு (மணிமிடைபவளம், நித்திலக்கோவை) பெருமழைப்புலவர் உரை;பக். 224.

**உள்ளி விழா**

உள்ளி விழா பற்றிப் பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் அகநானூற்றில்[214] மட்டுமே ஓர் குறிப்புள்ளது. அவ்விழா எதற்காக நிகழ்த்தப்பட்ட தென்பதற்குப் பாடலில் எவ்விதக் குறிப்பும் காணப்படவில்லை. இது ஒரு திருவிழா என்றும் அவ்விழாவின்கண் கொங்குநாட்டினர் இடையில் மணியைக் கட்டிக்கொண்டு ஆரவாரம்படத் தெருவிலே கூத்தாடுவர் என்பதும் தெரிய வருகிறது. இவ்விழா பற்றிய காரணகாரியத் தொடர்புகளை நம்மால் அறியமுடிவதில்லை. ஆனால் பாடலின் போக்கில் நின்று இன்றைய நடைமுறை வாழ்வினை நோக்கும்போது இதற்கு ஒப்பாகத் தமிழ்நாட்டில் மழை வேண்டி நிகழ்த்தப்படும் சிறு தெய்வ விழாக்களில் ஆண்கள் ஒயிலாட்டம் என்ற ஆடலை நிகழ்த்துவதைக் காண்கிறோம். இவ்வாட்டத்தில் ஆண்கள் காலில் சதங்கை அணிந்துகொண்டு பாட்டுப்பாடித் தாளத்திற்கியைந்தவாறு ஆடும் முறை பின்பற்றப்பட்டு வருகின்றமை மேற்கூறியவற்றோடு ஒப்புமை கூறுமளவில் அமைந்து நிற்பது குறிப்பிடத்தக்கது. இதனை இன்று ஒயிற்கும்மி என்றழைக்கின்றனர். இதற்கு அகப்பாடல் சுட்டும் உள்ளி விழா ஆட்டத்திற்கும் தொடர்புண்டா என்பது ஆராய்தற்குரியது.

**ஓண விழா**

ஓண விழா மாயோனாகிய திருமாலின் நினைவாக ஆற்றப்படும் விழாவாகும் இவ்விழா இன்றைய தமிழகத்தில் வழக்கில் இல்லை. ஆனால் பழந்தமிழ் நாட்டின் பகுதியாகிய சேரநாட்டில் இவ்விழா நாட்டு விழாவாக மலையாள மக்களால் சிறப்பாகக் கொண்டாடப்பட்டு வருவதனைக் காண்கிறோம் இன்று ஆவணி அவிட்டம் எனச்சுட்டப்படும் ஒன்றே பண்டு ஓண நாளாகக் கருதப்பட்டதனைமு. இராகவையங்கார்[215] காட்டிச் செல்கின்றார். இவ் ஆவணி அவிட்ட நாளில் அந்தணர் புதுப்பூணூல் தரிக்கும் சடங்கு

---

214. எவன்கொல் வாழிதோழி கொங்கர்
மணியரை யாத்து மறுகின் ஆடும்
உள்ளி விழவின் அன்ன
அலரா கின்றது பலர்வாய்ப் பட்டே (அக. 368:16-19)

215. ஆவணி மாதத்தே திருவோண நட்சத்திரத்தில் வர வேண்டிய பௌர்ணிமை அடுத்த அவிட்ட நாளிலும் வரக்கூடியது என்பதும் அப்போது அவ்விரண்டு நட்சத்திரங்களும் சடங்கு,விழா முதலியன நடத்தற்கு உரியவையாம் என்பதும் அறியத்தக்கன. அந்தணர் முதலியோர்

நடத்துவதனை வழக்கமாகக் கொண்டுள்ளதனை நடைமுறை வாழ்வு காட்டுகின்றது. ஓணநாளினை அந்நாட்டார் சிறப்பாகக் கருதியதற்குரிய காரணத்தை மு. இராகவையங்கார் 'வாமன மூர்த்தியால் மாவலி சக்கரவர்த்தி பாதாளத்துள் வீழ்த்தப்பட்ட போது தான்ஆட்சி செலுத்திய உலகை ஆண்டுக்கொருமுறை வந்துகண்ணுற்று மகிழ அம்மூர்த்தியிடம் அவன் வரம் வேண்டிப் பெற்றனர் என்றும் அவன் வந்து காணும் திருநாளே "ஓணம்"[216] எனச் சுட்டுவார். மேலும் இந்த ஆவணி ஓணவிழா ஏழுநாள் வரை நடைபெறும் எனவும் ஏழாம் நாள் அந்தியில் இவ்விழாவின் இறுதியில் நீராட்டு நடைபெறும்[217] என்றும் கூறுவார்.

ஓண நன்னாள் என மதுரைக்காஞ்சி குறிக்கும் இதனையும் கேரளத்தில் இன்று வழக்கிலுள்ள ஓணவிழாவையும் ஒப்பிட்டுக் காணும்போது இரண்டின் செயற்பாட்டிலும் ஒற்றுமை காணப் படுவது குறிப்பிடத்தக்கதாக அமைகின்றது. இன்றைய ஓண விழாவின் சிறப்பு நிகழ்ச்சிகளாக,

1. ஆறாட்டு
2. பெருவிருந்து
3. சேரிப்போர்
4. புத்தாடையணிதல், காட்சிதரல், பரிசளித்தல்
5. பலசமயத்தினரும் விழாவில் பங்கேற்றல்
6. விழா ஏழுநாட்கள் தொடர்ந்து நிகழ்தல்

ஆகியவை தென்படக் காண்கிறோம். மதுரைக்காஞ்சியில் ஓண விழாவின் நடைமுறை சிறப்பாகக் குறிக்கப்பட்டுள்ளது. ஓணம் இன்றைய கேரளத்தில் ஒருவார விழாவாகவே இன்றும் திகழ் கின்றது. இதனையே மதுரைக்காஞ்சி 'கழுநீர் கொண்ட

---

ஆண்டுக்கொருமுறை புதுப்பூணூல் தரித்துப் புரியும் சிராவணச் சடங்கு நிறைமதி நாளான ஆவணியோணத் துக்கு உரியதேயாயினும் அஃது அடுத்த அவிட்ட நாளிலும் நிகழ்வதும் அதனால் ஆவணியவிட்டம் என்றும் அச்சடங்கு பெயர் கொண்டு வழங்குவதும் இங்கே ஒப்பிடத்தக்கன.

—கட்டுரை மணிகள்; மு. இராகவையங்கார்; பக். 29.

216. —கட்டுரை மணிகள்; மு. இராகவையங்கார்; பக். 30.

217. —கட்டுரை மணிகள்; மு. இராகவையங்கார்; பக்.25.

எழுநாள் அந்தி[218] எனச் சுட்டுகிறது. ஏழாம்நாள் இறுதியில் நீராடும் செயல் நிகழ்வதனை ஆறாட்டு என்கின்றனர். பெரு விருந்து என்ற நிலையில் மதுரைக்காஞ்சி சுட்டும் உணவு வகைகள்[219] குறிக்கத்தக்கதாக அமையக் காண்கிறோம். சேரிப் போர் என்ற நிலையில் மதுரைக்காஞ்சி காட்டும் மறவரின் போர் நிகழ்ச்சி[220] இயைபுடைய ஒன்றாகத் தோன்றுகின்றது. இச் சான்றுகள் கொண்டு மதுரைக்காஞ்சி காட்டும் ஓண நன்னாள் இன்றைய கேரளத்தின் ஓணத் திருநாளின் முன்னோடியாக அமைவது கருத்தில் கொள்ளத்தக்கது. மதுரைக்காஞ்சி சுட்டும் ஓண நன்னாள் இன்றைய கேரளத்தில் பெருவழக்குப் பெற்ற விழா வாகவும் தமிழகத்தில் ஒரு வகுப்பினரின் சடங்கு நிகழ்ச்சிக்குரிய ஒன்றாகவும் மாறிவிட்டமை காலத்தின் மாற்றம் மக்களின் மன நிலையிலும் மாற்றத்தினை ஏற்படுத்தியமைக்குச் சான்றாகின்றது.

கார்த்திகை விழா

கார்த்திகை விளக்கீடு பற்றிய குறிப்புத் தமிழிலக்கியங்களில் பரவலாகப் பேசப்பட்டிருப்பது கொண்டு அக்காலத்தில் இவ்விழா சிறப்பாகக் கருதப்பட்டமை தெரியவருகின்றது. இவ்விழா வைப் பெருவிழா[221] எனவும் கார்த்திகைச் சாறு[222] எனவும்

---

218. மது. 427.

219. சேறு நாற்றமும் பலவின் சுளையும்
வேறுபடக் கவினிய தேமாங் கனியும்
பல்வே றுருவிற் காயும் பழனும்
கொண்டல் வளர்ப்பக் கொடிவிடுபு கவினி
மென்பிணி யவிழ்ந்த குறுமுறி யடகும்
அமிர்தியன் றன்ன தீஞ்சேற்றுக் கடிகையும்
புகழ்படப் பண்ணிய பேருன் சோறும்
கீழ்செல வீழ்ந்த கிழங்கொடு பிறவும்
இன்சோறு தருநர் பல்வயி னுகர (மது. 527-535)

220. கோணந் தின்ற வடுவாள் முகத்த
சாணந் தின்ற சமந்தாங்கு தடக்கை
மறங்கொள் சேரி மாறுபொரு செருவின்
மாறா துற்ற வடுப்படு நெற்றிச்
சுரும்பார் கண்ணிப் பெரும்புகன் மறவர்
(மது. 592-596)

221. வேனி லத்தத் தாங்கண் வானுலந்து
அருவி யான்ற வுயர்சிமை மருங்கிற்
பெருவிழா விளக்கம் போலப் பலவுடன்
இலையில் மலர்ந்த இலவமொடு
நிலையுயர் பிறங்கல் மலையிறந் தோரே (அக.185:9-13)

222. ஆர்ப்பு எழுந்த ஞாட்பினுள் ஆளாள் எதிர்த்தோடித்
தாக்கி எறிதர வீழ்தரும் ஒண்குருதி

இலக்கியங்கள் சுட்டிச் செல்கின்றன. கார்த்திகை விழா நிறைமதி நாளில் கொண்டாடப்பட்டதாகவும் விளக்கேற்றி வழிபடுதலே சிறப்பிடம் பெற்றதாகவும் அறிகின்றோம். அகநானூற்றுப்பாடல் அவ்விழாவின் தொடக்கம், செயல் ஆகியவற்றைச் சிறப்புடன்,

மழைகால் நீங்கிய மாக விசும்பிற்
குறுமுயல் மறுநிறங் கிளர மதிநிறைந்து
அறுமீன்சேரு மகலிருள் நடுநாள்
மறுகுவிளக் குறுத்து மாலை தூக்கிப்
பழவிறல் மூதூர்ப் பலருடன் துவன்றிய
விழவுட னயர வருகதில் லம்ம[223]

என்று சுட்டிச் செல்கின்றது. இங்கு விழா இரவில் எடுக்கப்பட்ட தாகத் தெரிகிறது. அவ்விழாவில் விளக்குகள் ஏற்றி வைப்பதே சிறப்பாகக் கருதப்பட்டதனை விளக்குகளினின்று வீழும் சுடர்களை உதிர்ந்த மலர்களோடு ஒப்பிட்டிருப்பது[224] கொண்டுணரலாம். மற்றொரு பாடலில் கார்த்திகை விழாவின் விளக்கங்களை இலையற்ற இலவமரம் பூத்த காட்சியோடு உவமிப்பது[225] கொண்டும், களவழி நாற்பது போர்க்களத்தின் குருதியோடு இயைத்துப் பேசுவது[226] கொண்டும் கார்த்திகை நாளில் விளக்கேற்றுதலே சிறப்பிடம் பெற்றதனை உய்த்துணர முடிகின்றது. கார்நாற்பது நலமிக்க கார்த்திகைத் திருவிழா

கார்த்திகைச் சாற்றில் கழிவிளக்கைப் போன்றனவே
போர்க்கொடித் தானைப் பொருபுனல் நீர்நாடன்
ஆர்த்து அமர் அட்டகளத்து (களவ. 17)

223. அக. 141:6-11.

224. அருஞ்சுரக் கவலைய அதர்படு மருங்கின்
நீளரை யிலவத் தாழ்கழி பன்மலர்
விழவுத் தலைக்கொண்ட பழவிறல் மூதூர்
நெய்யுமிழ் சுடரிற் கால்பொரச் சில்கி
வைகுறு மீனிற் றோன்றும்
மைபடு மாமலை விளங்கிய சுரனே (அக. 17:17-22)

225. வேனி லத்தத் தாங்கண் வானுலர்ந்து
அருவி யான்ற வுயர்சிமை மருங்கிற்
பெருவிழா விளக்கம் போலப் பலவுடன்
இலையில மலர்ந்த இலவமொடு
நிலையுயர் பிறங்கல் மலையிறந் தோரே (அக. 185:9-13)

226. ஆர்ப்பு எழுந்த ஞாட்பினுள் ஆளாள் எதிர்த்துஒடித்
தாக்கி எறிதர வீழ்தரும் ஒண்குருதி
கார்த்திகைச் சாற்றில் கழிவிளக்கைப் போன்றனவே
போர்க்கொடித் தானைப் பொருபுனல் நீர்நாடன்
ஆர்த்து அமர் அட்டகளத்து (களவ. 17)

எனவும் அதில் தலைநாள் விளக்கம் சிறப்பான ஒன்று[227] எனவும் சுட்டக் காண்கிறோம். மற்றும் இப்பாடலில் தலைநாள் விளக்கம் எனச் சுட்டியிருப்பது கொண்டு இவ்விழா சில நாட்கள் தொடர்ந்து நடைபெறுவதுண்டு என்பதும் அதில் தலைநாளே சிறப்புமிக்கதென்பதும் புலப்படுகின்றது. இன்றும் தமிழ்நாட்டில் கார்த்திகை விளக்கிட்டு விழா கொண்டாடப்பட்டு வருவதும் தலை நாளில் விளக்குகள் மிகுதியாக இடம்பெறுவதும் பிற்றை நாட்களில் சில விளக்குகள் ஏற்றப்படுவதனையுமே வழக்கமாகக் கொண்டிருக்கக் காண்கிறோம்.

தெய்வத்தோடு தொடர்புடைய விழாக்களாகத் தமிழ்க் கடவுளான முருகனுக்கு எடுக்கப்பட்ட விழாவும் வேதகாலத் தெய்வங்களான இந்திரன், காமன் ஆகியோருக்கு எடுக்கப்பட்ட விழாக்களும் குறிப்பிடத் தக்கனவாக அமைகின்றன.

முருகன் விழா

குன்றுதோறுறையும் குறிஞ்சிக் கடவுளான முருகன் ஆலமர்செல்வனின் மகனாகக் காட்டப்படுகின்றான.[228] முருகனைக் குன்றுதோறுறையும் கடவுளாகத் திருமுருகாற்றுப் படை சுட்டுகின்றது. பெண்களின் காமநோய்க்குக் காரணமாக முருகன் அணங்கியதாகக் கருதி வெறியாட்டு நிகழ்வித்துப் பரவும் நிலை அகப்பாடல்களில் பரவலாகக் காட்டப்படும் ஒன்று. இதனினும் வேறுபட்ட வழிபாட்டு நிலையினைத் திருமுருகாற்றுப் படையில் நக்கீரர்[229] சுட்டிச் செல்கின்றார். இங்கு அவனுக்கு ஊர்மக்கள் இணைந்து விழாவெடுத்தநிலை சுட்டத் தக்கதாக அமைகின்றது. அத்துடன் இங்கு அவன் அறுமுகக் கடவுளான கார்த்திகேயனுடன் தொடர்புறுத்தப் படுவதையும் புராண மரபுகள்

---

227. நலமிகு கார்த்திகை நாட்டவர் இட்ட
தலைநாள் விளக்கில் தகையுடைய வாகிப்
புலமெலாம் பூத்தன தோன்றி சிலமொழி
தூதொடு வந்த மழை (கார். 63)

228. நீலநிரைப்போ துறுகாற் குலைவன போற்
சாலகத் தொல்கிய கண்ணர் உயர்சீர்த்தி
ஆலமர் செல்வன் அணிசால் மகன்விழாக்
கால்கோளென் றூக்கிக் கதுமென நோக்கி (கலி.83:12-15)

229. சிறுதினை மலரொடு விரைஇ மறியறுத்து
வாரணக் கொடியொடு வயிறபட நிறீஇ
ஊரூர் கொண்ட சீர்கெழு விழவினும்
ஆர்வல ரேத்த மேவரு நிலையினும் (திரு. 218-221)

புனையப்பெற்று அச்சந்தரும் தோற்றநிலையில் காட்டப் படுவதையுமே இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன.

### இந்திர விழா

இந்திர விழா என்பது இந்திரனைக் குறித்துச் செய்யப்படும் விழாவாகும். இந்திரன் வேதகாலக் கடவுளரில் சிறப்புமிக்கவன். வாயுமண்டல நிகழ்ச்சிகளுக்கு அடிப்படையாகக் கருதப்படுபவன். வேதகாலத்தில் இவன் வலிமை மிகுந்த முதன்மைக் கடவுளாகக் கருதப்பட்டதனை வேதங்களில் முதலாவதான ரிக்வேதப் பாடல்களில் புகழப்படுவது கொண்டறியலாமென்பர்.[230] பழந் தமிழர் வாழ்வியலில் வேதகால எண்ணங்களும் செயல்முறைகளும் கலந்துள்ளன என்பது உண்மையே. எனினும் அவை தமிழர் வாழ்வில் செல்வாக்குப்பெற்ற நிலையினைப் பரிபாடல், கலித்தொகை மற்றும் திருமுருகாற்றுப்படைகளிலேயே காண முடிகின்றது. வேதகாலத்தில் சிறப்பாகக் குறிக்கப்பட்ட இந்திரன், இதிகாசங்கள் தோன்றிய காலத்தில் இரண்டாம் நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டதாகச் சுட்டுவர்.[231] அவ்வாறு இரண்டாம் நிலைக்குத் தள்ளப்பட்ட காலகட்டத்தில் இந்திரன் தமிழர் வாழ்வில் சிறப்புப் பெற்றிருக்கலாமென நினைக்கத் தூண்டுகிறது.

சங்க இலக்கியத்தில் ஐங்குறுநூற்றுப் பாடல் ஒன்றிலேதான் முதன்முதலில் இந்திரவிழாவினைப்பற்றிய குறிப்பினைக் காண்கிறோம்.[232] அதுவும் உவமைநிலையில் இந்திர விழாவில் மலர்களை மிகுதியாகப் பயன்படுத்தினர் என்ற குறிப்பே காணக்

---

230. ஆரியரின் தொன்மைக் கடவுளருள் இந்திரனே வலிமை மிகுந்தவனாகவும் செல்வாக்கு மிகுந்தவனாகவும் விளங்குகிறான். 1028 ரிக்வேதப் பாடல்களில் ஏறத்தாழ 250 பாடல்கள் இந்திரன் புகழைப் பாடுகின்றன.

—ஆய்வுக்கோவை—இந்து சமயத்தில் சில திராவிட ஆரியக் கூறுகள்; மா. செண்பகம்; பக். 119.

231. Indra, the most important deity of the vedic pantheon, degenerates in the epics into a second rate celestial profligate.

—A CLASSICAL DICTIONARY OF HINDU MYTHOLOGY & RELIGION; P.5.

232. இந்திர விழவிற் பூவி னன்ன
புன்றலைப் பேடை வரிநிழ லகவும் (ஐங். 62:1-2)

கிடக்கின்றது. பின்னர்ப் பதிற்றுப்பத்தில் பலபூ விழா[233] என்ற குறிப்புக் காணப்படுகிறது. இதற்கும் முன்னர்ச் சுட்டப்பட்ட இந்திரவிழவிற்கும் மலரைப் பயன்படுத்திய நிலையில் ஒற்றுமை காணமுடிகின்றது. அத்துடன் மருதநிலத்தில் கொண்டாடப் பட்டதனையே மேற்சுட்டிய இருபாடல்களும் தெரிவிக்கின்றன. எனவே இந்திரவிழா மருதநில மக்கள் கொண்டாடிய விழா எனக் கருதலாம். மேற்கூறிய கூற்றினை உறுதிசெய்யும் நிலையில் தொல்காப்பியத்தில் அவன் மருதநிலக் கடவுளாகக் காட்டப் படுவதும் அமையக் காண்கிறோம்.[234] மேலும் உழவுத்தொழில் புரிந்து வாழும் மருதநில மக்கள் இந்திரனை மழைக்கடவுள் என்ற நிலையிலேயே வழிபட்டிருக்க வேண்டுமென்பதைத் தொல் காப்பியர் நானிலத்திற்கும் நிலத்தின் சிறப்பு அடிப்படையில் தெய்வம் சுட்டியமை கொண்டு உறுதி செய்யலாம்.

கதை அடிப்படையில் தொடர்ச்சியுடைய இரட்டைக் காப்பி யங்களான சிலம்பிலும் மேகலையிலும் இந்திரவிழா பற்றிய விரிவான செய்திகளை அறியமுடிகின்றது. இந்திர விழாவினை இந்திரகோடணை,[235] இந்திரகோடணை விழா,[236] தீவக

---

233. காலமன்றியும் கரும்பறுத் தொழியாது
அரிகா லவித்துப் பலபூ விழவிற்
றேம்பாய் மருத முதல்படக் கொன்று
வெண்டலைச் செம்புனல் பரந்துவாய் மிகுக்கும்
பலசூழ் பதப்பர் பரிய வெள்ளத்துச்
சிறைகொள் பூசலிற் புகன்ற வாயம்
முழவிமிழ் மூதூர் விழவுக் காணூஉப் பெயருஞ்
செழும்பல் வைப்பிற் பழனப் பாலும் (பதிற். 30:14-21)

234. மாயோன் மேய காடுறை உலகமும்
சேயோன் மேய மைவரை உலகமும்
வேந்தன் மேய தீம்புனல் உலகமும்
வருணன் மேய பெருமணல் உலகமும்
முல்லை குறிஞ்சி மருதம் நெய்தல் எனச்
சொல்லிய முறையாற் சொல்லவும் படுமே
(தொல்- பொருள். 5)

235. சுதமதி தன்னைத் துயிலிடை நீக்கி
இந்திர கோடணை யிந்நகர்க் காண
வந்தே னஞ்சன் மணிமே கலையான் (மணி. 7:16-18)

236. இந்திர கோடணை விழாவணி விரும்பி
வந்து காண்குறூஉ மணிமே கலாதெய்வம்
(மணி. 5:94-95)

சாந்தி,[237] ஆயிரங்கண்ணோன் விழா[238] என மணிமேகலையும் இந்திரவிழா,[239] வானவன்விழா[240] எனச் சிலம்பும் குறிப்பிடக் காண்கிறோம். இருகாப்பிடங்களும் இவ்விழா இருபத்தெட்டு நாட்கள்[241] தொடர்ந்து நிகழ்ந்ததாகச் சுட்டுகின்றன. இந்திர விழா சித்திரை மாதத்துச் சித்திரை நாளில் தொடங்கியதாகச் சிலம்பு[242] காட்டும். இவ்விழா நாட்களில் இந்திரனே காவிரிப் பூம்பட்டினத்தில் உறைவதாக மணிமேகலை[243] குறிப்பிடுகின்றது. விழாவினை ஊரார்க்குத் தெரிவிக்குமுகத்தான் முரசினை யானையில் ஏற்றி முழக்கித் தெரிவித்தமை[244] சுட்டப்பெறக் காண்கிறோம். சிலம்பில், மன்னனின் ஆட்சிக்குட்பட்ட நாட்டில் பசி, பிணி, பகை நீங்கி மழையும் வளமும் பெருகுக[245] என

---

237. நாவ லோங்கிய மாபெருந் தீவினுட்த
காவற் றெய்வதந் தேவர்கோற் கெடுத்த
தீவகச் சாந்தி செய்தரு நன்னாள் (மணி-2:1-3)

238. ஆயிரங் கண்ணோன் விழாக்கால் கொள்கென
வச்சிரக் கோட்டத்து மணங்கெழு முரசம்
கச்சை யானைப் பிடர்த்தலை யேற்றி (மணி. 1:26-28)

239. கருங்கய னெடுங்கட் காதலி தன்னொடு
விருந்தாட் டயருமோர் விஞ்சை வீரன்
தென்றிசை மருங்கினோர் செழும்பதி தன்னுள்
இந்திர விழவுகொண் டெடுக்குநா ளிதுவென (சிலப்.6:3-6)

240. அந்தரத் துள்ளோ ரறியா மரபின்
வந்து காண்குறூஉம் வானவன் விழவும் (சிலப்.6:72-73)

241. விண்ணவர் தலைவனை வணங்கிமுன் னின்று
மண்ணகத் தென்றன் வான்பதி தன்னுள்
மேலோர் விழைய விழாக்கோ ளெடுத்த
நாலேழ் நாளினு நன்கினி துறைகென
அமரர் தலைவ னாங்கது நேர்ந்தது (மணி. 1:5-9)

242. சித்திரைச் சித்திரைத் திங்கள் சேர்ந்தென
வெற்றிவேன் மன்னற் குற்றதை யொழிக்கெனத்
தேவர் கோமா னேவலிற் போந்த
காவற் பூதத்துக் கடைகெழு பீடிகை (சிலப். 5: 64-67)

243. விண்ணவர் தலைவனை வணங்கிமுன் னின்று
மண்ணகத் தென்றன் வான்பதி தன்னுள்
மேலோர் விழைய விழாக்கோ ளெடுத்த
நாலேழ் நாளினு நன்கினி துறைகென
அமரர் தலைவ னாங்கது நேர்ந்தது (மணி. 1:5-9)

244. வச்சிரக் கோட்டத்து மணங்கெழு முரசம்
கச்சை யானைப் பிடர்த்தலை யேற்றி
வால்வெண் களிற்றரசு வயங்கிய கோட்டத்துக்
கால்கோள் விழவின் கடைநிலை சாற்றி(மணி. 5:141-144)

245. பசியும் பிணியும் பகையு நீங்கி
வசியும் வளனுஞ் சுரக்கென வாழ்த்தி (சிலப். 5:72-73)

வேண்டிய திறமும், மணிமேகலையில் வானம் மாதம் மும்மாரி பொழியவும் மன்னனின் செங்கோன்மை திரியாதிருக்க வேண்டிய திறமும்[246] காட்டப்பட்டிருக்கின்றன. மேற்கூறிய வேண்டுதல்களி லிருந்து மழைக்கடவுளாகவே இந்திரனைக் கருதி வழிபட்டமை துளக்கமுறக் காண்கிறோம். எனவே பழந்தமிழ் இலக்கியச் சான்றுகளின் அடிப்படையில் நோக்கும்பொழுது இந்திரன் மழைத் தெய்வமாகவே கருதப்பட்டான் என்பது உறுதியாகின்றது. இரட்டைக் காப்பியத்தில் தமிழ்மக்களால் சிறப்பாகக் கருதப்பட்ட இந்திர வழிபாடு கி.பி.ஆறாம் நூற்றாண்டிற்குப் பிறகு தமிழகத்தில் அறவே மறைந்து விட்டதாகக் கருதுவர்.[247]

காமன் விழா

வேதகாலக் கடவுளான காமன் மாயோனின் மகனாகக் கருதப் படுகிறான். இவனை அழகின் தேவன் என்றும் உயிர்களுக்குக் காமத்தை உண்டாக்கும் தெய்வமென்றும் புராணங்கள் சுட்டு கின்றன. இவனைக் காமவேள், மன்மதன், வேனிலான் எனவும் அழைப்பர். மகளிரே இவனை வழிபட்டு வேண்டுவர். சிறந்த கணவனைத் தனக்குத் தரவேண்டும் எனவும் தன் கணவன் தம்மிடத்தே அன்புடன் பிரியாமலிருக்க வேண்டுமெனவும் காமனைப் பெண்கள் வேண்டி வழிபட்டு வருகின்றனர். வேனி லான் என அழைப்பது இளவேனிற் காலத்தில் இவனுக்கு விழா எடுப்பதாலேயேதான் எனலாம். காமன் விழா என்பது ஆடவரும் மகளிரும் இன்பமாகப் பொழுதுபோக்கும் ஓர் இன்ப விழாவே. காமனைப் பற்றிய குறிப்புகளைக் கலித்தொகை, பரிபாடல் மற்றும் இரட்டைக் காப்பியங்களிலேயே காணமுடிகின்றது. காமனைக்

---

246. திருவிழை மூதூர் வாழ்கென் றேத்தி
வான்மும் மாரி பொழிக மன்னவன்
கோணிலை திரியாக் கோலோ னாகுக
தீவகச் சாந்தி செய்தரு நன்னாள் (மணி. 1:32-35)

247. தமிழ்நாட்டில் ஆறாம் நூற்றாண்டிற்குப் பிறகு இந்திரனை வழிபடும் வழக்கம் அறவே மறைந்துவிட்டதாக அறிஞர் கள் கருதுகின்றனர்.

—தர்மசக்கரம் 28—ஆரம் 3; சங்க இலக்கியங்களில் சமயக் கருத்துக்கள்; ஆதி. பாலசந்திரன்; பக். 115.

காமவேள்,[248] உயர்ந்தவன்,[249] வில்லவன்[250] எனக் கலித் தொகைப் பாடல்கள் சுட்டுகின்றன. இவனுக்குரிய விழாக்கால மாக இளவேனிலைக் கருதிய தன்மையினைக் குழவிவேனில்[251] எனக் குறித்ததுகொண்டு அறியமுடிகின்றது. காமவேளுக்குக் கோயில் இருந்ததனைச் சிலம்பு[252] சுட்டும். இவனை உருவி லாளன்[253] மகரவெல்கொடி மைந்தன்[254] எனச் சிலம்பும் மீன்றிகழ் கொடியோன்[255] என் மேகலையும் தெரிவிக்கக் காண் கிறோம். சிலம்பில் இவன் செயல்களாகப் பிறரை வருந்துதலும்[256]

---

248. நாயில்லாப் புலம்பாயின் நடுக்கஞ்செய் பொழுதாயிற்
காமவேள் விழவாயிற் கலங்குவள் பெரிதென
(கலி. 27: 23-24)

249. உறவியாம் ஒளிவாட உயர்ந்தவன் விழவினுள்
விறலிழை யவரோடு விளையாடு வான்மன்னோ
(கலி. 30: 12-14)

250. மல்கிய துருத்தியுள் மகிழ்துணைப் புணர்ந்தவர்
வில்லவன் விழவினுள் விளையாடும் பொழுதன்றோ
(கலி. 35:13-14)

251. இருங்குயி லாலப் பெருந்துறை கவின்பெறக்
குழவி வேனில் விழவெதிர் கொள்ளுஞ்
சீரார் செவ்வியும் வந்தன்று (கலி. 36:8-10)

252. சோமகுண்டஞ் சூரிய குண்டந் துறைமூழ்கிக்
காமவேள் கோட்டந் தொழுதார் கணவரொடு
தாமின் புறுவ ருலகத்துத் தையலார்
போகஞ்செய் பூமியினும் போய்ப்பிறப்பார்...
(சிலப். 9:59-62)

253. உருவி லாள னொருபெருஞ் சிலையொடு
விரைமலர் வாளி வெறுநிலத் தெறியக்
கோதைத் தாமங் குழலொடு களைந்து
போதித் தானம் புரிந்தறம் படுத்தனள் (சிலப். 30:25-28)

254. விரைமலர் வாளியொடு கருப்புவில் லேந்தி
மகர வெல்கொடி மைந்தன் றிரிதர
நகரங் காவ னனிசிறந் ததுவென் (சிலப். 4:82-84)

255. இங்கிவள் செய்தி யிடையிருள் யாமத்து
வந்தறி குவனென மனங்கொண் டெழுந்து
வான்றேர்ப் பாகனை மீன்றிகழ் கொடியனைக்
கருப்பு வில்லியை யருப்புக்கணை மைந்தனை
உயாவுத் துணையாக வயாவொடும் போகி
(மணி. 20:89-93)

256. கயலெழுதி வில்லெழுதிக் காரெழுதிக் காமன்
செயலெழுதித் தீர்ந்தமுகந் திங்களோ காணீர்
(சிலப். 11:11:1-2)

அழகிய பெண்களின் மாறுபட்ட போக்குக்காக வருந்ுதலும்[257] கூறப்பட்டுள்ளது. மேற்கூறிய சான்றுகள் கொண்டு வேதகாலக் கடவுளான காமன் சங்கப் பிற்காலத்திலேயே தமிழரிடையே செல்வாக்குப் பெற்றதனை அறியமுடிகின்றது.

விழாவும் கலையும்

கலைகள் விழாக்களால் வளர்க்கப்படுகின்றன. மீவியல் பாற்றல்களின் அருளைப் பெறுவதற்கு அவ்வப் பகுதிகளில் வாழ்ந்த மக்கள் அவர்களின் தொழில்களில் கிடைத்த பொருட் களையும் தொழில்வயப்பட்ட கலைகளையும் விழாக்காலங்களில் படைக்கின்றனர். நமது பண்டைய இலக்கியங்களில் காட்டப் படும் இரவலர்களான கூத்தர், பொருநர், பாணர் ஆகிய பிரிவினர் கலைவாழ்வினையே தொழிலாகக் கொண்டவர்கள். கலைவாழ் வினரான கூத்தர்,[258] பாணர்,[259] பெருநர்[260] ஆகியோர் விழாக் கள் நிகழும் இடங்களை நாடி அடிக்கடி இடம்பெயர்ந்து சென்ற நிலையினைப் பாடல்கள் சுட்டுகின்றன.

பெருஞ்சோறு

இலக்கிய இலக்கணங்களில் காணும் சொற்களுக்கும் சொற் றொடர்களுக்கும் பொருள்கொள்ளும் நிலையில் மாறுபட்ட கருத்து கள் நிலவியதாலேயே பல்வேறு உரைகள் தோன்றின. உரை யாசிரியர்கள் சில சமயங்களில் மாறுபட்ட பொருள்கோளுக்கு ஈர்த்துச் செல்வதுமுண்டு. அவ்வாறு மாறுபட்ட பொருள்கூறிச்

---

257. உருவி லாள னொருபெருஞ் சிலையொடு
விரைமலர் வாளி வெறுநிலத் தெறியக்
கோதைத் தாமங் குழலொடு களைந்து
போதித் தானம் புரிந்தறம் படுத்தனள் (சிலப். 30:25-28)

258. ... ... ...விழவிற்
கோடியர் நீர்மைபோல முறைமுறை
ஆடுநர் கழியுமிவ் வுலகத்துக் கூடிய
நகைப்புற னாக நின் சுற்றம் (புற. 29:22-25)

259. ஊனு மூனு முனையின் இனிதெனப்
பாலிற் பெய்தவும் பாகிற் கொண்டவும்
அளவுபு கலந்து மெல்லிது பருகி
விருந்துறத் தாற்றி யிருந்தனெ மாகச்
சென்மோ பெருமவெம் விழவுடை நாட்டென
யாந்தன் அறியுந மாக... (புற. ~~318:1-6~~)

260. அறாஅ யாணர் அகன்றலைப் பேரூர்ச்
சாறுகழி வழிநாட் சோறுநசை யுறாது
வேறுபுல முன்னிய விரகறி பொருந (பொரு. 1-3)

சென்றுள்ளமையினைப் பெருஞ்சோற்று நிலை தெரிவிக்கின்றது. தொல்காப்பியமும் சங்க இலக்கியமும் பேசும் பெருஞ்சோறு வழங்கும்நிலை பற்றிப் பல கருத்து மாறுபாடுகள் உரையாசிரியர் களாலும் பின்வந்த ஆராய்ச்சியாளர்களாலும் இயம்பப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். இப்பெருஞ்சோறு வழங்கும்நிலை போருக்கு முன்னரா, பின்னரா என்பதிலும் எவ்வெவ்விடங்களில் எப்பொழுது யாரால் யாருக்குக் கொடுக்கப்பட்டது என்பது பற்றியும் மாறுபட்ட கருத்துக்கள் ஆராய்ச்சியாளர்களிடையே உண்டு.

தொல்காப்பியர் புறத்திணை இயலில் வஞ்சித்திணையின் துறைகளுள் ஒன்றாகப் பெருஞ்சோற்று நிலையினைக் குறிக்கின் றார்.[261] நூற்பாவின் போக்கில் பொருள்கொள்ளும்போது இப் பெருஞ்சோற்றுநிலை போருக்குப் பின்னர் நிகழ்த்தப்படும் உண் ணலும் பிறரை உண்பித்தலுமாகிய செயலாகக் காட்சியளிக்கின் றது. ஆனால் போரில் பெருஞ்சோறு அளிக்கும் நிலை பற்றிப் பேசும் புறப்பாடலுக்கு உரைவரைந்த பழைய உரையாசிரியர் களின் விளக்கத்தின்படி இது போர் தொடங்குவதற்கு முன்னர் வீரரை ஊக்குவிக்கும் பொருட்டு நிகழ்த்திய உண்பித்தலாகத் தெரி கின்றது.[262] குறிப்புரை எழுதிய டாக்டர் உ. வே. சா. அவர்கள் முன்னுள்ள கருத்தை அடியொற்றிப் பெருஞ்சோற்றுநிலை

---

261. இயங்குபடை அரவம் எரிபரந்து எடுத்தல்
வயங்கல் எய்திய பெருமை யானும்
கொடுத்தல் எய்திய கொடைமை யானும்
அடுத்தூர்ந்து அட்ட கொற்றத் தானும்
மாராயம் பெற்ற நெடுமொழி யானும்
பொருள் இன்று உய்த்த பேராண் பக்கமும்
வருவிசைப் புனலைக் கற்சிறை போல
ஒருவன் தாங்கிய பெருமை யானும்
பிண்டமேய பெருஞ்சோற்று நிலையும்
வென்றோர் விளக்கமுந் தோற்றோர் தேய்வும்
குன்றாச் சிறப்பிற் கொற்ற வள்ளையும்
அழிபடை தட்டோர் தழிஞ்சியொடு தொகைஇக்
கழிபெருஞ் சிறப்பின் துறைபதின் மூன்றே
(தொல் - பொருள். 65)

262. 'அரசன் தன் படைத்தலைவர்க்கு அளிக்கும் பேருணவு' என்றும் 'போர் மேற்கொண்ட அரசன் படையாளர்க்கு உண்டியளித்து முகமன் செய்தலைக் கூறும் புறத்துறை' எனவும் கூறுவார்.
Tamil Lexicon - Vol. V; Part-I; p. 2874,2875.

என்பதற்கு விளக்கமாக, 'பகைவருடைய வேற்றுப்புலத்தை அழித்துத் தனக்குத் தருவரென்று மிக்கசோற்றை வீரர் கொள்ளும் படி அரசர்கொடுத்தல்'[263] என்று குறித்துள்ளார். புறப்பொருளுக் குரிய ஒன்றா என்பதனை நோக்கும்பொழுது இது அகம், புறம் ஆகிய இருமரபிலும் விரவிப் பேசப்பட்டுள்ள நிலையினைக் காண்கிறோம். அளவு கருதிய ஒன்றாக அமைவதனைச் சிறுசோறு[264] என வேறுபடுத்திச் சுட்டியமை உறுதிசெய்யும். பெருஞ்சோறு என்பதற்குத் தனிப்பட்ட சிறப்புப்பொருள் உள்ளதாக, 'பெருமீன், பெருமரம், பெருநாள், பெருஞ்சோறு, பெரும்பலி ஆகிய சங்கநூல் வழக்குகள் குறிப்பிட்ட தனிப்பட்ட ஒரு பொருளைத் தருவதை உணராது பொதுப்படச் சிலர் பொருள் கூறிச் சென்றனர்,' என்ற பி. எல். சாமியின் கூற்றும்[265] நினைத்தற்குரியது.

புறநானூற்றுப் பாடல் ஒன்றில் உதியஞ்சேரல் பாரதப்போரில் பெருஞ்சோறு வழங்கியதாகக் குறிப்புள்ளது.[266] இச்செய்தி வரலாற்றாசிரியர்களையும் தமிழிலக்கிய ஆராய்ச்சியாளர்களையும் சிந்திக்கச் செய்ததுண்டு. அவ்வாறு சிந்தித்தோரில் பி. டி. சீனிவாச ஐயங்கார், மு. இராகவையங்கார்,வையாபுரிப்பிள்ளை கே.ஏ. நீலகண்ட சாஸ்திரியார், மொ. அ. துரை அரங்கசாமி, ப. அருணாசலம் ஆகியோர் குறிப்பிடத் தக்கோராக அமைகின்றனர். இவர்களில் பி.டி. சீனிவாச ஐயங்கார் பெருஞ்சோறு அளித்த செய்தி வரலாற்றிற்கு முரண்பட்ட செய்தி என்றும் பாரதக்கதை நாடகமாக நடிக்கப்பட்டபோது காட்சி முடிவில் அதில் நடித்தோரும்

---

263. புறநானூறு மூலமும் பழைய உரையும்; உ. வே. சா. பதிப்பு; பக். 654.

264. சிறுசோற் றானு நனிபல கலத்தன் மன்னே
பெருஞ்சோற் றானு நனிபல கலத்தன் மன்னே
(புற. 235: 4-5)

265. சங்க இலக்கியத்தில் விலங்கின விளக்கம்; பி. எல். சாமி; பக். 434.

266. வான வரம்பனை நீயோ பெரும
அலங்குளைப் புரவி ஐவரொடு சினைஇ
நிலந்தலைக் கொண்ட பொலம்பூந் தும்பை
ஈரைம் பதின்மரும் பொருதுகளத் தொழியப்
பெருஞ்சோற்று மிகுபதம் வரையாது கொடுத்தோய்
(புற. 2:12-16)

பார்வையாளரும் உடனிருந்துண்ட செய்தி என்றும் கூறுவார்.[267] இவரின் கூற்றிற்குப் பழந்தமிழ் இலக்கியச் சான்றேதும் காட்டப் படாதது கொண்டு இக்கூற்று ஊகத்தின் அடிப்படையில் அமைந்த தென்பது தெளிவாகின்றது.

மு. இராகவையங்கார் இந்நிகழ்ச்சியை ஒத்தகாலத்ததாயும் பாடிய புலவர் ஒத்தகாலத்தவர் என்றும் கூறுவதோடு உதியஞ் சேரல் பாண்டவர் சேனைக்கு மட்டுமே பெருஞ்சோறு அளித் தான்[268] எனப் பேசுகின்றார். இவரது கூற்றில் ஒத்தகாலத்தைய நிகழ்ச்சி எனக் கூறுவது பொருந்தாக் கூற்றாகத் தென்படுகிறது. பின்னுள்ள செய்தியான பாண்டவர் சேனைக்கு மட்டுமே உதியஞ் சேரல் பெருஞ்சோறு அளித்தான் என்றசெய்தி பாடலின்போக்கில் பொருந்துவதாயும் நடைமுறைக்குகந்த ஒன்றாகவும் காட்சி தரு கின்றது. இந்தப் பாடலின் செய்திபற்றியும் பாட்டுடைத் தலைவன் உதியஞ்சேரல் தானா என்பது பற்றியும் கருத்து வேறுபாடுண்டு. எனினும் பாடலின் போக்கினை நோக்கும்போது சேரன் பாண் டவர் பக்கம் நின்று ஊட்டியமை,

வான வரம்பனை நீயோ பெரும
அலங்குளைப் புரவி ஐவரொடு சினைஇ
நிலந்தலைக் கொண்ட பொலம்பூந் தும்பை
ஈரைம் பதின்மரும் பொருதுகளத் தொழியப்
பெருஞ்சோற்று மிகுபதம் வரையாது கொடுத்தோய்[269]

என்பதால் தென்படக் காண்கிறோம்.

சங்க இலக்கியத்தில் உதியஞ்சேரல் பெருஞ்சோறளித்தமை பற்றி முரஞ்சியூர் முடிநாகராயர் தவிர மாமூலனார் இரு பாடலி

---

267. P.T. Srinivasa Iyangar says that the story of Bharatam was conducted as a stage-drama in Katakali form and at the end of this performance both actors and the audience were fed sumptously.

—**proceeding of the First International Conference Seminar of Tamil Studies** Vol. I. P.307.

Peruncottu Utiyan Ceralatan; —**P. Arunachalam.**

268. ஆராய்ச்சித்தொகுதி; தலைச்சங்கம்; மு. இராக வையங்கார்; பக். 86-87.

269. புற. 2:12-16.

லும்[270] கோட்டம்பலத்துத்துஞ்சிய சேரமான் ஒரு பாடலிலும்[271] சுட்டிச் சென்றுள்ளனர். இப்பாடல்களின்வழி அவனது முன்னோர் நினைவாக அவன் ஆற்றிய சடங்கில் தன் படைவீரர்க்குப் பெருஞ் சோறளித்தமையும் கொடையளிப்பதில் மிக்கோனாக விளங்கிய தனையும் அறியமுடிகின்றது. இப்பாடல்களில் பெருஞ்சோறு எனக் குறிப்பிட்டுச் சுட்டியமை உணவு அளவுகருதிய ஒன்றாகக் கருதத்தக்கது. இதனை நாம் புறநானூற்றுப்பாடல் ஒன்றில் யானைக்குக் கொடுக்கப்படும் உணவு பெருஞ்சோறு[272] எனக் குறிப்பிட்டுள்ளமை கொண்டும் அகநானூற்றில் திருமண நிகழ்ச் சியை விவரிக்கும் பாடலில் திருமண வீட்டில் பெருஞ்சோற்றுத் திரள்மிக்கு இருந்தமை[273] கொண்டும் தெளியலாம். மற்றொரு புறநானூற்றுப் பாடலில் தெளிவாகப் பெருஞ்சோறு, சிறுசோறு என்ற பாகுபாடு[274] அளவுகருதிச் சுட்டப்பட்ட ஒன்றாகக் காட்சி தருவது கொண்டு பெருஞ்சோறு என்பது பலரை உண்பிக்கக் கூடிய அளவில் மிக்க உணவு என்பதனை உணரமுடிகின்றது.

வரலாற்றாசிரியராகிய கே. ஏ. நீலகண்ட சாஸ்திரியார் இச் செயல் சேரமரபின் முன்னோரால் நிகழ்த்தப்பட்டதாகவும் இலக் கிய மரபின் காரணமாக உதியஞ்சேரல்மீது ஏற்றிக் கூறப்பட்ட தாகவும் கூறுவார்.[275] இவரது கூற்றின்படி சேரமரபின் முன் னோருள் ஒருவன் பாரதப்போரில் பெருஞ்சோறுஅளித்தான் என்ற செய்தி உண்மைச்செய்தியாகக் கருதப்பட்டமை தெளிவாகின்றது.

---

270. அக. 233:6-10, 65:5-7.
271. அக. 168:6-8.
272. பெருஞ்சோறு பயந்து பல்யாண்டு புரந்த
பெருங்களி றிழந்த பைதற் பாகன் (புற 220:1-2)
273. உழுந்துதலைப் பெய்த கொழுங்களி மிதவை
பெருஞ்சோற் றமலை நிற்ப... (அக. 86:1-2)
274. சிறுசோற் றானு நனிபல கலத்தன்மன்னே
பெருஞ்சோற் றானு நனிபல கலத்தன் மன்னே
(புற. 235:4-5)
275. According to prof. K. A. N. Sastri this might have been done by his predecessors and has been attributed to utiyan as a literary convention.
Peruncottu utiyan ceralatan P. Arunachalam.
PROCEEDINGS OF THE FIRST INTERNATIONAL CONFERENCE SEMINAR OF TAMIL STUDIES; Vol. I. P. 307

மேலும் இவர் தமிழகப் பிறவேந்தரும் இச்செயலைச் செய்ததாகப் பாடல்கள் சுட்டுவதாகக் குறிப்பது கொண்டு பெருஞ்சோற்றுநிலை சிறப்புக்கருதிச் செய்யப்பட்ட உண்ணலும் பிறரை உண்பித்தலு மாகிய செயல் என்பதை அறிகின்றோம். பேராசிரியர் வையாபுரிப் பிள்ளையவர்கள் புறநானூற்றுப் பாடலில் காட்டப்பட்டுள்ள பெருஞ்சோற்றுநிலை சிறப்புடைய இதிகாச மரபின் சந்ததி என்று கூறிக்கொள்வதில் ஏற்பட்ட நாட்டத்தின் விளைவு என்பார். அவரது கருத்துக்கொண்டு இலக்கியச் சான்றுகளை நோக்கும் பொழுது தமிழிலக்கியங்களில் பாரத, இராமாயணக் கருத்துக்கள் பொருள் விளக்கங்களுக்காக இயைத்துப் பேசப்படும்போக்கு, பொதுவான மரபு என்ற நிலையில் ஏற்றுக்கொள்ளத் தக்க தாக அமைகின்றது. மேலும் சேரரேயன்றிப் பிறரும் இச் செயலைச் செய்ததாகக் காட்டும் இலக்கிய மரபு, வாழ்வியல் மரபில் சிறப்பாகக் கருதப்பட்ட நிலையினைத் தெளிவாக்கும்.

பேராசிரியர் மொ. அ. துரை அரங்கசாமி அவர்கள் பாரதப் போரில் அறத்தாறு நின்று வென்ற துறக்கம் எய்திய முதியோரைப் பேணும்பொருட்டு அவருக்குப் பிண்ட பலியும் அவர் நினைவாக ஏனையோருக்குப் பெருஞ்சோறும் சங்காலத்து உதியஞ்சேரல் அளித்தான் என்று கூறுவதே பொருத்தமாகும்[276] என்ற கருத்தைத் தெரிவிப்பார். இங்கு அவர் பிதிரர்க்குச் செய்யும் நீர்க்கடன் ஆற்றுதலைப் புதல்வரின்றி இறந்தோரின் சார்பாகச் செய்ததாகக் குறிக்கின்றார். அவர் குறிக்கும் நிலை பெருஞ்சோறு வழங்குதல் இறந்தோர் நினைவாகச் செய்யும் பிண்டமளித்தலும் பிறரை உண்பித்தலுமாகத் தெரிகிறது. இதற்கு அடிப்படையாக,

---

276. The Tamil country has been accustomed to the performance of funeral rites, performance of obsequies and annual ceremonies in memory of the dead. In that way for those that fought for the cause of right in the Bharata war and ceased to be their spirits were propitiated by the offer of sacrificial food and later grand feasting took place in their memory.

—Did utiyan ceral belongto the Mahabharata period; M.A. Durai Rangasawmy P. 296.

PROCEEDINGS OF THE FIRST INTERNATIONAL CONFERENEC SEMINARS OF TAMIL STUDIES; Vol. I.

மறப்படைக் குதிரை மாறா மைந்தின்
துறக்க மெய்திய தொய்யா நல்லிசை
முதியர்ப் பேணிய உதியஞ் சேரல்
பெருஞ்சோறு கொடுத்த ஞான்றை இரும்பல்
கூளிச் சுற்றங் குழீஇயிருந் தாங்கு[277]

என்ற அகநானூற்றுப் பாடலடிகள் சான்றாயமைகின்றன. இப் பாடலில் குறிக்கப்படும் பெருஞ்சோறு வழங்கியமை அளவில் மிக்க உணவினைப் பலருக்கும் உண்பித்த நிலையினதாக அமையக் காண்கிறோம்.

பேராசிரியர் ப. அருணாசலம் அவர்கள் பெருஞ்சோறு வழங்குவது என்பது ஏதாவது விழாக்காலங்களில் வழங்கியதாக இருக்கலாமென்ற கருத்தைத் தெரிவிப்பார்.[278] அவரது கருத்து ஓரளவு ஏற்றுக் கொள்ளக்கூடிய நிலையில் அமைந்து நிற்கின்றது. ஆனால் பெருஞ்சோறு பற்றித் தெரிவிக்கும் பிற பாடல்களின் வழிநின்று நோக்கும்பொழுது இச்செயல் திருமணம், மற்றும் பசித்தோர்க்கு உணவளித்தல் ஆகிய நிலைகளுக்கும் பொதுவான ஒன்றாகக் காட்டப்படுவது கொண்டு பெருஞ்சோற்று நிலை அளவு கருதிய ஒன்றாகவும் சிறப்புமிக்க நிகழ்ச்சிகளின் போது பலரையும் உண்பிக்கும் செயலாக அமைவதனையும் உணர முடிகின்றது.

புறமும் பெருஞ்சோற்று நிலையும்

புறநானூற்றுப் பழைய உரையாசிரியரின் விளக்கத்தின்படி சங்க இலக்கியத்தை நோக்கும்பொழுது எங்குமே அரசன் தன் படைத்தலைவர்களுக்குப் பெருஞ்சோறு கொடுத்ததற்கான சான்றேதும் தென்படவில்லை. போர் வெற்றிக்குப் பின்னும்[279]

277. அக. 233: 6-10.

278. Instead Interpreting the term, as a large quantity of food, peruncoru can be interpreted as pertaining to a particular occasion.
—Peruncottu utiyan ceralatan; P. Arunachalam; P.309.

279. வான வரம்பனை நீயோ பெரும
அலங்குளைப் புரவி யைவரோடு சினைஇ
நிலந்தலைக் கொண்ட பொலம்பூந் தும்பை
ஈரைம் பதின்மரும் பொருதுகளத் தொழியப்
பெருஞ்சோற்று மிகுபதம் வரையாது கொடுத்தோய்
(புற. 2: 12-16)

வெற்றிக்குப் பின் பகைவரது நாட்டின்கண் வீரர்களுக்குப் பெருஞ் சோறு வழங்கியமையும்[280] பாசறைக்கண் பாணருக்கு ஊன்சோற் றமலை அளித்த செய்தியுமே[281] காணக் கிடக்கின்றன. எனவே புறப்பாடலில் போருக்குப் பின்னும், பாசறைக்கண்ணும் பெருஞ் சோறளித்தமை குறிப்பிடத் தக்கவையாக அமையக் காண்கி றோம். சிலர் புறநானூறு 33-ஆம் பாடலில் காட்டப்பட்டுள்ளன பாசறையில் உறைந்தபோது நலங்கிள்ளி பாடிவந்த பாணர்க்கு ஊன்சோற்றமலை அளித்த செய்திகொண்டு பெருஞ்சோறு என்பது உண்ணுபொருள் சிறப்புக்கருதிய ஊன்சோறு என்று வாதிடுகின்றனர். ஊன்சோறு எனப் பகுத்துப்பேசிய திறம் கொண்டு பெருஞ்சோறு ஊன்சோற்றினும் வேறுபட்ட ஒன்று என்று கொள்ளவும் வாய்ப்புண்டு.

பெருஞ்சோற்றின் தன்மையினை நோக்கும்பொழுது ஊன்[282] கள்[283] ஆகியவற்றினைச் சோற்றுடன் கொடுப்பது சிறப்பாகக் கருதப்பட்டதாகத் தெரிகிறது. பெருஞ்சோறு என்பதற்கு அளவு, சிறப்பு, பெருமை ஆகிய முத்தன்மையும் அடங்கிய ஒன்றாகக் கூறுவதே இலக்கிய நோக்கிலும் வாழ்வியல் நோக்கிலும் பொருத்த மானதாகத் தோன்றுகின்றது. அகநானூற்றில் திருமண நிகழ்ச் சியை விவரிக்கும் பாடலில் பெருஞ்சோற்றின் அளவு,

---

280. யாழிசை மறுகின் நீடூர் கிழவோன்
வாய்வா ளெவ்வி யேவல் மேவார்
நெடுமிடல் சாய்த்த பசும்பூட் பொருந்தலர்
அரிமண வாயி லுறத்தூ ராங்கண்
கள்ளுடைப் பெருஞ்சோற் றெல்லிமிழன்ன
கவ்வை யாகின் றாற் பெரிதே... (அக. 266:10-15)

281. தாதெரு மருகிற் பாசறை பொலியப்
புலராப் பச்சிலை யிடையிடுபு தொடுத்த
மலரா மாலைப் பந்துகண் டன்ன
ஊன்சோற் றமலை பாண்கடும் பருத்துஞ்
செம்மற் றம்மநின் வெம்முனை யிருக்கை
(புற. 33:11-15)

282. மலரா மாலைப் பந்துகண் டன்ன
ஊன்சோற் றமலை பாண்கடும் பருத்துஞ்
செம்மற் றம்ம... (புற. 33:13-15)

283. அரிமண வாயி லுறத்தூ ராங்கண்
கள்ளுடைப் பெருஞ்சோற் றெல்லிமி ழன்ன
(அக.266:13-14)

உழுந்துதலைப் பெய்த கொழுங்களி மிதவை
பெருஞ்சோற் றமலை நிற்ப...[284]

எனக் குறிக்கப்பட்டுள்ளது. புறநானூற்றுப் பாடலில் ஊன் சோற்றமலையின் வடிவு,

பாடுநர் வஞ்சி பாடப் படையோர்
தாதெரு மருகிற் பாசறை பொலியப்
புலராப் பச்சிலை யிடையிடுபு தொடுத்த
புலரா மாலைப் பந்துகண் டன்ன
ஊன்சோற் றமலை பாண்கடும் பருத்துஞ்
செம்மற் றம்மநின் வெம்முனை யிருக்கை[285]

என உவமை வாயிலாகப் புலப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. இப்பாடற் கண் வேந்தன் பாசறைக்கண் உறைந்தபோது அவனின் போர்ப் புகழ் பாடிவந்த பாணருக்குப் பூப்பந்து போன்ற வடிவுடைய ஊன் சோற்றுத்திரளை ஊட்டியதாகக் குறிக்கப்பட்டிருக்கின்றது. இச் செய்தியிலிருந்து கவளங்களாக உணவு அளித்தமை தெரிய வருகின்றது.

தொல்காப்பியத்தின் வஞ்சித்திணைத் துறைகளுள் ஒன்றாகக் குறிக்கும் 'பிண்டம் மேய பெருஞ்சோற்று நிலை' என்பது வீரர் களுக்கு உணவினைக் கவளங்களாக அளித்தமை பற்றியதாகக் கருதலாம். இறந்தோரின் நினைவாகப் படைக்கும் சிறு கவள மாகிய உணவினைப் பிண்டம் என்ற சொல்லால் குறிப்பிட் டுள்ளனர். பாடலில் எவ்வி என்ற மிழலைக் கூற்றத்துத் தலைவன் போரில் விழுப்புண்பட்டு இறந்த நிலையில் அவன் மனைவி அவனது மரித்த உயிருக்குப் படையலிட்ட நிலையினை வெள்ளெருக்கிலையார்,

நோகோ யானே தேய்கமா காலை
பிடியடி யன்ன சிறுவழி மெழுகித்
தன்னமர் காதலி புன்மேல் வைத்த
இன்சிறு பிண்டம் யாங்குண் டனன்கொல்
உலகுபுகத் திறந்த வாயிற்
பலரோ டுண்டன் மரீஇ யோனே[286]

284. அக. 86:1-2.
285. புற. 33:10-15.
286. புற. 234.

எனப் பாடியுள்ளார். இங்குப் பிண்டம் என்ற சொல் கவளம் என்ற பொருளில் பயின்று வந்திருப்பதனைக் காணமுடிகின்றது. இவற்றிலிருந்து பிண்டம் மேய பெருஞ்சோற்றுநிலை என்பது படைவீரர்க்கு வேந்தன் வெற்றிக்களிப்பால் கவளங்களாக உணவு உண்பித்தமையினைக் குறிப்பதாகலாம்.

போர்வெற்றிக்குப் பின், வேந்தன் வீரரை மகிழ்வித்தற் பொருட்டும் ஊக்குவித்தற் பொருட்டும் பெருஞ்சோறு வழங்கியிருக் கலாம். இது போர் வெற்றிக்குப்பின் நிகழ்த்தப்பெறும் உண்ண லாகக் கருதுவதற்கு வெட்சித்திணையின் துறைகளுள் ஒன்றான உண்டாட்டுத் துறையினைச் சான்றாக்கலாம். இவ்வுண்டாட்டு, நிரைகவர்ந்து வந்த மகிழ்ச்சியின் பொருட்டு வீரர்க்கு வேந்தன் உணவு அளித்துச் சிறப்பிக்கும் நிலையினதாக அமைகிறது. எனவே போர்மரபில் பெருஞ்சோற்றுநிலை எனச் சுட்டப்படுவது போர் வெற்றிக்குப்பின் வெற்றிக்குக் காரணமாகிய வீரர்களை மகிழ்விக்கும் பொருட்டும் தனது வெற்றியினைக் கொண்டாடு முகத்தான் பலரோடு உடனிருந்து உண்ணலும் வீரரை உண்பித் தலுமாகிய செயலாகக் கொள்ளலாம். அகப்பாடல் மரபில் இது அளவு, சிறப்பு, பெருமை ஆகிய முத்தன்மைகளும் அடங்கிய தாகக்கருதலாம்.

கலந்தொடா மகளிர்

பெண்கள் பூப்புற்றிருக்கும் காலங்களில் வீட்டுப் பண்டங் களைத் தொடாமல் ஒதுங்கி வாழ்ந்தமையால் அவர்கள் கலந் தொடாமகளிர் எனப்பட்டனர். பெண்கள் பூப்புற்றிருக்கும் காலங் களிலும் குழந்தைபெற்ற காலத்திலும் தூய்மையற்றவர்களாகக் கருதி விலக்கும் நிலை அனைத்துப் பிரிவு மக்களிடமும் இருந்துள்ள தனைப் பண்பாட்டு வரலாறுகள் தெரிவிக்கின்றன. உலகளாவிய நம்பிக்கை வயப்பட்ட செயலான இந்நிலை பண்டைத் தமிழர் களிடமும் நிலவியதனைப் பழந்தமிழ் இலக்கியச் சான்றுகள் குறித் துள்ளன. பெண்கள் பூப்படையும் நிலை பருவமுதிர்ச்சியின் அறிகுறியாகும். அந்நிலையில் அவர்கள் தீண்டத் தகாதவர் களாகக் கருதப்படுகின்றனர். இவ்வழக்கத்தைப் பழங்குடி மக்கள் பெரும்பாலோரிடையேயும் காணமுடிகின்றது. அவர்கள் பெண் பருவத்திற்கு வந்துவிட்டால் அவளை வீட்டைவிட்டு அகற்றித் தனியிடத்தில் குடிலமைத்துத் தங்கச் செய்து துணையாக வயது

முதிர்ந்த மகளிரை இருத்தி அவளுக்குத் தேவையானவற்றை அந்தந்த நேரங்களில் கொடுக்கச் செய்து நீராடித் தீட்டுக் கழித்துப் பின்னர் தங்களோடு வாழ அனுமதிக்கின்றனர்.

பருவமடைதல்

பெண்களின் உடல் தாய்மைக்குரிய பக்குவநிலையினை முதல்பூப்பில் அடைகின்றது. அந்நிலையில் அவர்கள் தீட்டுடைய கலந்தொடா மகளிராகக் கருதப்படுகின்றனர். அவர்கள் தொடும்பொருள் அனைத்தும் பிறரால் தீண்டத்தகாததாகவும் தூய்மையினை இழந்ததாகவும் நம்பப்பட்டு வருகின்றது. பருவம் எய்திய பெண்டிரின் நிலையினை,

முலைமுகஞ் செய்தன முள்ளெயி றிலங்கின
தலைமுடி சான்ற தண்டழை யுடையை
யலமர லாயமொ டியாங்கணும் படாஅன்
மூப்புடை முதுபதி தாக்கணங் குடைய
காப்பும் பூண்டிசிற் கடையும் போகலை
பேதை யல்லை மேதையங் குறுமகள்
பெதும்பைப் பருவத் தொதுங்கினை...[287]

எனக் கயமனார் விவரித்துள்ளார். இங்குத் தலைவியின் பருவ மாற்றமே அவளுக்குச் சில காப்புக்களை செய்துகொள்ளத் தூண்டுகின்றது அவள் தீயசக்திக்கு ஆட்பட்டவள் என்ற நிலையில் தீண்டத் தகாதவளாகவும் கருதப்படுகிறாள்.

வீட்டுக்கு விலக்கமாகிய கலந்தொடா மகளிர் பற்றிக் குறிப்பிட்ட மேநாட்டுப் பயணிகளுள் கி.பி. முதல் நூற்றாண்டில் இந்தியா வந்த பிளினி (கி. பி. 23-79) என்பவர் குறிப்பிடத் தக்கவராக அமைகின்றார். அவர் பெண்களின் மாதவிலக்குப் பற்றிக் குறிப்பிடும் செய்திகள் அக்காலத் தமிழகத்தின் நம்பிக்கையினைப் புலப்படுத்துவதாக உள்ளது. இயற்கையின் கூறுகள் மாதவிலக்காகிய பெண்களால் பாதிக்கப்பட்டமையினை, 'மாதவிலக்குக் கொண்ட பெண் ஒருத்தி இனிய பழந்தரும் மரத்தின் அடியில் நின்றால் அம்மரத்தின் பழத்தினுடைய இனிப்பு கொடிய கசப்பாக மாறிவிடும். அவள் தானியத்தைத் தொட்டால் அத்தானியம் விதைப்பதற்கு உதவா. அவை முளைக்கும்

287. அக. 7:1-7.

சக்தியையும் இழந்துவிடும். வளரும் பூச்செடியருகில் சென்றால் அவை சுருங்கி வாடிவதங்கி விடுகின்றன. தோட்டத்துப் பசுந்தன்மை மாறிவிடுகிறது. ஒரு மரத்தினடியில் அவள் உட்கார்ந்தாள் என்றால் அம்மரத்திலிருந்து பழங்கள் பழுக்காத தற்கு முன் தாமாகவே அழுகிக் கீழே விழுந்து விடுகின்றன. அவளுடைய பார்வை மட்டும் முகம் பார்க்கும் கண்ணாடியை அழுக்குப்படிந்த கண்ணாடியேபோல் ஆக்கிவிடுகிறது'[288] எனக் குறித்துள்ளார். மேலும் எறும்பு பாதிக்கப்பட்டமை யினையும் காட்டியுள்ளார்.[289] இங்கு பிளினி சுட்டிய செய்திகள் அக்கால மக்களின் மாதவிலக்குப் பற்றிய கருத்துகளைத் தெரி விப்பதாக உள்ளன. இன்றைய தமிழ்மக்களிடமும் சில கற்பித நம்பிக்கைகளும் அது பற்றிய வழக்கங்களும் தொடர்ந்து நிலவக் காண்கிறோம்.

கலந்தொடாமகளிர் பற்றிப் புறநானூற்றுப்பாடல் ஒன்றில் மட்டுமே தெளிவான குறிப்புக் காணப்படுகிறது.[290] அப்பாட்டில் முருகன் கோட்டத்தைக் கலந்தொடா மகளிர் புகாதநிலை குறிக்கப்பட்டுள்ளது. இத்தன்மை பண்டைத் தமிழரின் வீட்டுக்கு விலக்கமாகிய மகளிர் கோயில் செல்வதில்லை என்ற வழக்கத் தினைப் புலப்படுத்தும். புனிதம் கெட்டுவிடும் என்பதாலோ அல்லது தெய்வத்தின் தாக்குதலுக்கு ஆளாவர் என்ற அச்சம் காரணமாகவோ அங்குப் புகாதநிலை வழக்கில் இருந்ததாகக் கருதலாம். இதுபற்றிப் பேராசிரியர் வி. ஐ. சுப்பிரமணியம் அவர்கள் 'பூப்புக் காலத்தில் பெண்ணை அசுத்தமாகக் கருதின ரேனும் அதனை நீக்குதற்கு மேற்கொண்ட வழிகள் ஒன்றும் சங்க இலக்கியங்களில் இல்லை'[291] என்ற கருத்தைத் தெரிவிப்பார். இலக்கியத்தில் சான்றில்லை எனினும் வாழ்வியலில் சில நாட்கள் வரை ஒதுக்கி வைத்துப் பின்னர் நீராட்டிக் குடும்பத்தோடு இணைத்துக் கொள்ளும் நிலை நடைமுறையில் நாகரிகமிக்க மற்றும் நாகரிகமற்ற தென்னிந்திய மக்களிடம் காணப்படுவது கொண்டு புனலாட்டும் மாற்றாடையுமே தீட்டினை நீக்கியதற் குரிய அடையாளங்கள் எனலாம். பரிபாடலில் பூப்புற்ற நிலை

---

288. பிளினி; வி. எஸ். வி. இராகவன்; பக். 155.
289. எறும்பு எவ்வளவு சிறிய உயிரினம். அச்சிறிய உயிரினம் கூட மாதவிலக்குள்ள பெண்கள் கைப்பட்ட தினைவகை களை எடுக்காமல் தன் இருப்பிடத்திற்கே சென்று விடுகின்றன.
-பிளினி; வி. எஸ். வி. இராகவன்; பக். 156.
290. புற. 299.
291. சில கட்டுரைகள்; வி. ஐ. சுப்பிரமணியம்; பக். 59-60

யினைச் செவ்வணி அணிந்து தெரிவித்தமை[292] சுட்டப் பட்டுள்ளது.

புனிற்று மகளிர்

மகப்பெற்ற மகளிரைக் குறிப்பதற்காகக் கையாண்ட சொல்லாட்சியே புனிற்று மகளிர் என்பதாகும். மகப்பெற்ற புனிற்று மகளிரைத் தீண்டத்தகாதவர்களாகக் கருதும் வழக்கம் நாகரிக முதிர்ச்சிபெற்ற மக்கள் முதற்கொண்டு பழங்குடி மக்கள் ஈறாக உள்ள அனைத்து மக்களிடமும் காணப்படுவதாகக் குறிப்பர்.[293] சான்றாகக் கேரளப் பழங்குடி மக்களிடம் இவ்வழக்கமும் அது தொடர்பான நம்பிக்கையும் நிலவுதனைப் பேராசிரியர் வி. ஐ. சுப்பிரமணியம் அவர்கள் 'குழந்தை பெற்ற தாயைத் தீண்டத்தகாதவளாகப் பழங்குடி மக்கள் கருதுகின்றனர். தீண்டினால் அவர்கள் இருக்கும் நிலத்தில் மழை பெய்யாது; காட்டு விலங்குகள் துன்பம் தரும் என்றும் நம்புகின்றனர்'[294] எனக் குடுத்துள்ளார். இது போன்ற நிலை பழங்குடி மக்கள் அனைவரிடமும் பரவலாக இருக்கக் காண்கிறோம். புதல்வரைப் பெற்றுப் புனிறுதீர்ந்த மகளிர் இரவில் சென்று நீராடியமை பண்டைத் தமிழிலக்கியத்தில் சுட்டப்பட்டிருக்கின்றது. இது தீட்டுக் கழித்ததற்குரிய அடையாளமாகக் கருதப்பட்டிருக்கலாம். இதனை மணிமேகலையில் சாத்தனார் இந்திரவிழாத் தொடங்கும் நிலையில் பல்வேறு ஒலியரவங்கள் எழுந்த நிலைகளைக் காட்டும்போது புனிறுதீர் மகளிர் நீராடிய செய்தியினை,

> அரவாய்க் கடிப்பகை யையவிக் கடிப்பகை
> விரவிய மகளி ரேந்திய தூமத்துப்
> புதல்வரைப் பயந்த புனிறுதீர் கயக்கம்
> தீர்வினை மகளிர் குளனா டரவமும்[295]

292. பரத்தையுள் ளதுவே பண்புறு கழறல்
தோள்புதி துண்ட பரத்தையிற் சிவப்புற
நாளணிந் துவக்குஞ் சுணங்கறை யதுவே (பரி. 9:18-20)
293. The custom of observing pollution during the first and later mensuruations as well as delivery exists among almost all the civilized and even among the tribal groups of the world.
-FOLKLORE - Vol. 18; The Medieval Society of Kerala as reflected to the customs and practices of the ballads of North Malabar; Miss. E. H. Devi; P. 113.
294. சிலகட்டுரைகள்; வி ஐ. சுப்பிரமணியம்; பக். 58.
295. மணி, 7:73-76.

எனக் குறிப்பதுகொண்டு அறியமுடிகின்றது. இங்குப் பெண்டிர் தங்களது புனிறு தீர்ந்த நிலையில் நீராடிய செய்தி தங்களது தூய்மையின்மையினைப் போக்கிய நிலையினதாகக் கருதத் தக்கது. இங்கு, தீட்டுப்பட்ட பொருள்கள் நீரினால் புனிதமடைகின்றன என்ற நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் நீராடல் அமைகின்றதனைக் கருத்தில் கொள்ளவேண்டும். தூபங்காட்டியமை பிற தீயசக்திகளின் பாதிப்பிலிருந்து தங்களைப் பாதுகாத்துக் கொள்ளச் செய்த தடைச்செயலாகக் கருதத்தக்கது. இன்றைய நடைமுறை வாழ்விலும் மகப்பெற்ற மகளிரைத் தனித்திருத்தி நீராட்டிய பின்னரே திட்டுக் கழிந்ததாகக் கருதும்போக்குக் காணப்படுகிறது. எனவே இச்சான்றுகள் பூப்படைந்த மகளிர், மகப்பெற்ற மகளிர் ஆகியோர் தீண்டத் தகாதவர்களாகக் கருதப் பட்டமையினைத் தெளிவாக்குகின்றன.

## கைம்மை மகளிர்

கணவனை இழந்த பெண்டிர் கைம்மை மகளிர் எனப்படுவர். இத்தகையோரை இன்று கைம்பெண், விதவை என்றழைக்கிறோம். பண்டைத் தமிழிலக்கியங்களில் இவர்களின் நிலை, தொழில், தோற்றம் ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் ஆளில் பெண்டிர்,[296] கழிகல மகளிர்,[297] படிவ மகளிர்,[298] உயவற் பெண்டிர்,[299] பருத்திப்பெண்டிர்[300] எனப் பலவாறாகச் சுட்டப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். தொல்காப்பியரும் இதனைக் குறித்துள்ளார். அவர் நிலையாமையினை வலியுறுத்தும் காஞ்சித் திணையின் துறைகளுள் காதலியை இழந்துநின்ற கணவனின் நிலையினைத் தபுதார நிலை எனவும் கணவனை இழந்துநின்ற காதலியின்

---

296. ஆளில் பெண்டிர் தாளிற் செய்த
நுணங்குநுண் பனுவல் போல... (நற். 353:1-2)

297. தொன்றுதாம் உடுத்த அம்பகைத் தெரியற்
சிறுவெள் ளாம்பல் அல்லி யுண்ணுங்
கழிகல மகளிர் போல (நற். 280:12-14)

298. படிவ மகளிர் கொடிகொய் தழித்த
பொம்மலடும்பின்... (நற். 272: 2-3)

299. வேளை வெந்தை வல்சி யாகப்
பரற்பெய் பள்ளிப் பாயின்று வதியும்
உயவற் பெண்டிரே மல்லேம் மாதோ (புற. 246:8-10)

300. பருத்திப் பெண்டின் பனுவல் அன்ன (புற. 251:1)

நிலையினைத் தாபத நிலை எனவும் சுட்டிச் செல்வார்.[301] தொல்காப்பியத்தில் இவ்விரு நிலைகள் குறிக்கப்பட்டிருப்பினும் சங்க இலக்கியத்தில் கணவனை இழந்த கைம்பெண் நிலையே விதந்தோதப்பட்டுள்ளது.

கணவனை இழந்த ஆற்றாமை தாங்காது பிரிவுத் துன்பத்தால் கணவனோடு உடன்மாய வேண்டும் அல்லது கைம்மை நோன்பு நோற்றுக் கற்புக்கடம்பூண வேண்டுமென விரும்பிய திறத்தினையே கைம்மை மகளிரின் நிலை தெரிவிக்கின்றது. இக்கைம்மை மகளிரின் செயலடிப்படையில் அம்மகளிரைத் தலை, இடை, கடைக் கற்பினராகக் கருதுவர்.[302] தலைக் கற்பாவது கணவன் உயிர்துறந்த செய்திகேட்டு உயிர்விடுதலாகும். இடைக் கற்பென்பது கணவனுடன் தானும் உயிர்மடிதலாகும். அதனைப் பெண்டிர் கணவனின் சிதையிலோ அல்லது தீ வளர்த்தோ தீப்புகுதல் அல்லது உயர்ந்த மலையில் ஏறிக் குதித்து உயிர்விடலாகிய வரைபாய்தலின் மூலம் நிறைவேற்றுவர். கடைக் கற்பென்பது கணவனோடு உயிர்துறக்காது ஏதாவது பயன் கருதியோ அல்லது பயன்கருதாமலோ கைம்மை நோன்பை நோற்று வாழ்தலாகும். இம்மூவகையான நிலைகளில் இறுதியில் காட்டப்பட்ட கைம்மைநிலையினையே பழந்தமிழ் இலக்கியங்கள் மிகுதியாகப் பேசிச் சென்றுள்ளன.

உடன்மாய்தல்

உடன்மாய்தல் என்பது கணவன் உயிர்துறந்தமை அறிந்து துக்கம் தாங்காமல் உயிர் துறத்தலுக்காக எவ்வித முயற்சியையும்

---

301. தொல். பொருள். (77:28-29)

302. தலைக்கற்பாவது: நாயகனிறந்தானெனக் கேட்டவுடனே தானுந் தன்னுயிர் துறந்து படுதலாம். பக். 356.
இடைக் கற்பாவது: கணவனிறந்தது கேட்டுப் பின்னுயிர் வாழ்தலாற்றாது தீப்புகுதல. இதுவே உடன்கட்டையேறுதலாம். பக். 358.
கடைக்கற்பாவது: நாயகனிறந்த பின்னர் தனிதுயருழந்த நங்கை இனிவரும் பிறவிலேனும் கணவனொடு கூடி இன்புற்றிருப்பது வேண்டிக் கைம்மைவிரதம் பூண்டு ஒழுகல் என்பர். பக். 359.
—செந்தமிழ் - தொகுதி-6; கற்பு; எம். கே. எம். அப்துல் காதிறு ராவுத்தர்.

கைக்கொள்ளாமல் மனைவி உயிர்விடுதலாகும். இந்நிலை தலைமைக் கற்பாகப் போற்றப்படுகின்றது. இதற்குச் சிலப்பு காட்டும் பாண்டிமாதேவி சான்றாகின்றாள். சிலம்பில் பாண்டியன் நெடுஞ்செழியன் ஆராயாது கோவலனைக் கொலைக்குட்படுத்திப் பின்னர்த் தன் தவறுணர்ந்து உயிர் விட்டநிலையில் தன்னுயிர் கொண்டு அவனுயிர் தேடியதுபோல் பாண்டிமாதேவி உயிர்விட்டமையினை,

பொன்செய் கொல்லன் றன்சொற் கேட்ட
யானோ வரசன் யானே கள்வன்
மன்பதை காக்குந் தென்புலங் காவல்
என்முதற் பிழைத்தது கெடுகவென் னாயுளென
மன்னவன் மயங்கிவீழ்ந் தனனே தென்னவன்
கோப்பெருந் தேவி குலைந்தன ணடுங்கிக்
கணவனை யிழந்தோர்க்குக் காட்டுவ தில்லென
றிணையடி தொழுதுவீழ்ந் தனளே மடமொழி[303]

என அடிகள் காட்டிச் செல்வார். கணவனின் பெரும்பிரிவு ஆற்றுதற்கரிது என்ற அன்புநிலையே தேவியின் உயிர்பிரிதலுக்குக் காரணமாய் அமைகின்றது. இதுபோன்ற நிகழ்ச்சிகள் இன்றைய தமிழ்ப் பெண்டிரின் வாழ்க்கையிலும் காணமுடிகின்றது.

தீப்புகுதல்

கணவனின் பெரும்பிரிவுக்காக வருந்திய மனைவி தன்னுயிரைத் தீப்பாய்தல்,வரைபாய்தல் ஆகிய செயல்களின் மூலம் நிறைவேற்றுவர். தீப்பாய்தலை உடன்கட்டை ஏறுதல் என்பர். உடன் கட்டை ஏறுதல் என்பது கணவனின் சிதையில் புகுதல், தனியே சிதை வளர்த்துத் தீயில் புகுதல் என இருவகையினதாக அமையும். பெண்டிர் உடன்கட்டை ஏறி உயிர்விட்டமைக்குக் கற்பித நம்பிக்கைகள் அடிப்படை என்பர்.[304] அவற்றுள் கணவ

---

303. சிலப். 20-74-81.

304. ஆனால் பண்டைக்காலத்தில் இறுதியில் கணவனது பிணம் கொளுத்தப்படும்போது மனைவி அதில் விழுந்து இறப்பது புனிதமான செயலாகக் கருதப்பட்டது. இப்படிச் செய்வதால் ஒரு பெண் தேவலோகத்தில் உள்ள பேரின்பத்தைத் தன் கணவனுடன் அனுபவிக்கலாம் எனவும் அவள் தன் பெற்றோர் வழியில் மூன்று தலைமுறையினரின் பாவத்தைப் போக்குகிறாள் எனவும் கருதப்பட்ட கற்பித நம்பிக்கைகள் இதற்கு அடிப்படையாயின.

—இந்தியச் சமுதாய வரலாறு; ந.க. மங்கள முருகேசன்; பக். 375.

னோடு உடனுறைதல் என்ற நம்பிக்கை ஏற்றுக் கொள்ளக் கூடிய தாக அமைகிறது. கணவனின் பெரும்பிரிவு ஆற்றுதற்கு அரிது என்ற நிலையே உடன்கட்டை ஏறுதற்கு உந்துகிறதெனலாம். இம்மரபு வட இந்தியாவிலும் வழக்கத்தில் இருந்துள்ளதனை அதர் வண வேதத்தின் குறிப்பும்[305] கிரேக்கர் குறிப்பும்[306] உறுதி செய்யும். அவ்வாறு உடன்கட்டை ஏறிய பெண்டிரைச் சதி எனக் குறிப்பர்.[307] அவர்களின் நினைவாக எடுக்கப்படும் நினைவுச் சின்னமாகிய நடுகல் மகாசதிக்கல்[308] எனச் சுட்டப்படும்.

தமிழிலக்கியத்தில் அரச மகளிரும் சாதாரணப் பெண்டிரும் உடன்கட்டை ஏறியதற்குச் சான்றுகள் காணப்படுகின்றன. புற நானூற்றில் பூதப்பாண்டியன் தேவியாகிய பெருங்கோப்பெண்டு தீப்பாய விழைவதும்[309] மணிமேகலையில் சாதுவன் இறக்க

305. The Atharvaveda (18,3,1) already mentions the ancient custom of widow-burning. The custom was never enforced, but always highly commended. Belief in the next world, where the union of husband and wife is supposed to continue, justifies a practice in which it is hard for us to see anything but barbarity or pathetic self-sacrifice.

—**Ancient India And Indian civilization**; paul masson; p.73.

306. The earliest notice of the self-immolation of the sati occurs in Greek accounts of Alexander's invasion.

—**The wonder That was India**; A.L. Basham; p.1?7.

307. சதி என்பது உடன்கட்டை ஏறின பெண்ணின் சிறப்புப் பெயர்.

—செந்தமிழ்ச்செல்வி — சிலம்பு 18; உடன்கட்டை ஏறுதல்; சி.எம். ராமச்சந்திரன் செட்டியார்; பக்.366.

308. மகாசதிக்கல் என்பது கணவனிறந்ததும் தாமும் உயிர் நீத்த அல்லது உடன்கட்டையேறிய மகளிரின் (சதியின்) நினைவுக் குறியாக நடும் கல்.

—கலைக்களஞ்சியம்—தொகுதி 8; பக்.21.

309. பல்சான் றீரே பல்சான் றீரே
செல்கெனச் சொல்லா தொழிகென விலக்கும்
பொல்லாச் சூழ்ச்சிப் பல்சான் றீரே
... ... ...
பெருங்காட்டுப் பண்ணிய கருங்கோட் டீமம்
நுமக்கரி தாகுக தில்ல எமக்கெம்
பெருந்தோட் கணவன் மாய்ந்தென அரும்பற
வள்ளித ழவிழ்ந்த தாமரை
நள்ளிரும் பொய்கையுந் தீயுமோ ரற்றே
(புற 246: 1-3, 11-15)

அவன் மனைவி ஆதிரை தீவளர்த்துத் தீப்புகுந்து தீயும் சுடாத் தீவினையாட்டியாகத் தன்னை நொந்துகொள்வதும்[310] பழந்தமிழரிடையே கணவனின் பெரும்பிரிவுக்காக ஆற்றாது தீப்புகும் வழக்கம் இருந்துள்ளதனை உறுதிப்படுத்தும். சங்க காலத்தில் உடன்கட்டை ஏறும் வழக்கம் இல்லை என வரலாற்று நூலாசிரியர்[311] குறித்திருப்பது மேற்காட்டிய சான்றுகளை நோக்கும் போது முரண்படக் காணலாம். மேலும் இவ்வழக்கம் தமிழக வரலாற்றில் பின்னாளைய அரசமகளிரிடமும் தொடர்ந்துள்ளதனை வரலாற்றாதாரங்களும் குறிப்பேடுகளும்[312] தெரிவிக்கக் காண்கிறோம்.

கைம்மைநோன்பு

கடைக்கற்பினள், கணவன் இறந்ததும் உயிர்மேல் பற்றுக் கொண்டோ அல்லது சந்ததியினைக் காக்கவோ நினைத்துக் கைம்பெண்டிர்க்குரிய சில நடைமுறைக் கட்டுப்பாடுகளைக் கைக்கொண்டு உயிர் வாழ்கின்றாள். அக்கைம்மை நோன்புமுறை தங்களை வருத்திக்கொண்டு வாழும் நிலையினதாகக் காட்டப்படுகிறது. கைம்மை நோன்புடைய பெண்டிர் தங்களது அணிகலன்களைக் களைந்துவாழும் புல்லென்ற தோற்றத்தினர். அவர்கள்

---

310. ஊரீ ரேயோ வொள்ளழலீமம்
தாரீ ரோவெனச் சாற்றினள் கழறிச்
சுடலைக் கானிற் றொடுகுழிப் படுத்து
முடலை விறகின் முனியெரி பொத்தி
மிக்கவென் கணவன் வினைப்பய னுய்ப்பப்
புக்குழிப் புகுவே னென்றவள் புகுதலும் (மணி. 16:23-29)

311. சதி என்னும் உடன்கட்டை ஏறும் பழக்கம் சங்ககாலத்தில் இருந்ததாகத் தெரியவில்லை.

—இந்தியச் சமுதாய வரலாறு; ந.க. மங்களமுருகேசன்; பக்.172.

312. முதல் இராசராசனின் தாய் வானவன் மாதேவி தன் கணவன் சுந்தரசோழன் இறந்போது உடன்கட்டை ஏறினாள்.

கி.பி. 1710-இல் கிழவன் சேதுபதி செத்தபோது அவனுடைய 47 மனைவியர் தீக்குளித்தனர்.

—ஆய்வுத்தொகை — தொகுதி-2; பருத்திப்பெண்டிர் — ஒரு பழைய வழக்கமும் இன்றைய அதன் வடிவமும்; கி. நாச்சிமுத்து; பக். 285.

வளை,[313] தொடி,[314] பூவணிதல்[315] ஆகியவற்றை நீக்கியிருந்தனர். கணவன் இறக்கக் கைம்மைபூண்ட மகளிரின் கூந்தல் மழிக்கப்பட்டது. இதனைக் கல்லாடனார், பாண்டியன் நெடுஞ்செழியன் கைம்மைகூரும் மகளிர்க்காக இரங்கிப் போர்தவிர்த்த நிலையால் காட்டிச் செல்கின்றார்.[316] கூந்தல் கொய்தலாகிய பழக்கம் பற்றி டாக்டர் மா. இராசமாணிக்கனார் 'மொட்டையடிக்கும் பழக்கம் கணவற்கென வாழ்ந்த மகளிர் பிற ஆடவர்க்குத் தம் எழிலை விளங்கத் தோன்ற விரும்பாரா தலின் உண்டான பழக்கமாகலாம்'[317] என்ற கருத்தினைத் தெரிவிப்பார். வளை, தொடி, பூவணிதல் ஆகியவற்றை நீக்கும் நிலைக்கும் இக்கருத்தே அடிப்படையாகலாம்.

வரைபாய்தல்

வரைபாய்தல் என்பது மலையினின்று விழ்ந்து உயிர்துறத்தலாகும். இது தாங்கமுடியாத துக்கத்தால் ஏற்படும் செயலாகவே இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. இதனைக் காமமிக்க கழிபடர் கிழவனின் செயலாக,

மயங்குதுளி பொழிந்த பானாட் கங்குல்
ஆராக் காமம் அடுஉநின் றலைப்ப
இறுவரை வீழ்நரின் நடுங்கித் தெறுதர[318]

313. அறனில் கூற்றந் திறனின்று துணிய
ஊழி இருப்ப எருக்கிய மகளிர்
வாழைப் பூவின் வளைமுறி சிதற
முதுவா யொக்கற் பரிசில ரிரங்கக்
கள்ளி போகிய களரியம்பறந்தலை
வெள்வேல் விடலை சென்றுமாய்ந் தனனே(புற237:9-14)
314. கண்ணீர்த் தடுத்த தண்ணறும் பந்தர்க்
கூந்தல் கொய்து குறுந்தொடி நீக்கி (புற. 250: 3-4)
315. இளையோர் சூடார் வளையோர் கொய்யார்
... ... ... ...
வல்வேற் சாத்தன் மாய்ந்த பின்றை
முல்லையும் பூத்தியோ ஒல்லையூர் நாட்டே(புற242:1,5-6)
316. முலைபொலி யாக முருப்ப நூறி
மெய்ம்மறந்து பட்ட வரையாப் பூசல்
ஒண்ணுதல் மகளிர் கைம்மை கூர
அவிர றல் கடுக்கு மம்மென்
குவையிருங் கூந்தல் கொய்தல் கண்டே (புற.25:10-14)
317. செந்தமிழ்ச்செல்வி— சிலம்பு 17; நீத்தார் கடனும் தமிழர் மரபும்; மா. இராசமாணிக்கனார்; பக். 498.
318. அக. 322:2-4.

எனப் பாடல் தெளிவாகச் சுட்டிச் செல்கின்றது. மடலேறியும் தலைவியைப் பெறாத நிலையில் தலைவன் வரைபாய்ந்து உயிர் செகுத்தல் உண்டென்பதனைக் குறுந்தொகை,

மாவென மடலு மூர்ப பூவெனக்
குவிமுகி ழெருக்கங் கண்ணியுஞ் சூடுப
மறுகி னார்க்கவும் படுப
பிறிது மாகுப காமங்காழ்க் கொளினே[319]

எனப் புலப்படுத்துகின்றது. கற்பு வாழ்க்கையில் வரை பாய்தல் பெண்டிர்க்குரிய ஒன்றாகக் காட்டப்படுகின்றது. இதனைத் தலைக்கற்பாக டாக்டர் உ.வே.சா.[320] அவர்கள் குறிக்கின்றார். பாடலில் கைம்மை மகளிரின் செபலை மந்திக்கு ஏற்றி மொழிந்துள்ள உயர்வுநவிற்சியினையே காண்கின்றோம்.

ஆண் குரங்கு இறந்த நிலையில் மந்தியாகிய பெண் குரங்கு தனது கல்லாவன்பறழைச் சுற்றத்தினிடத்து ஒப்பித்து ஓங்கிய மலைப்பக்கத்தில் விழ்ந்து உயிரை மாய்த்துக்கொள்ளும் கைம்மை நிலையினை,

கருங்கட் டாக்கலை பெரும்பிறி துற்றெனக்
கைம்மை யுய்யாக் காமர் மந்தி
கல்லா வன்பறழ் கிளைமுதற் சேர்த்தி
ஓங்குவரை யடுக்கத்துப் பாய்ந்துயிர் செகுக்கும்
சார னாட நடுநாள்
வாரல் வாழியோ வருந்துதும் யாமே[321]

எனக் குறுந்தொகைப் பாடல் விவரித்துச் செல்கின்றது. இவ்வாறு கைம்மையுய்யாது வரைபாய்ந்துயிர் செகுத்தலுக்கு மறுமையில் கணவனுடன் இணைந்து வாழவேண்டுமென்ற நம்பிக்கையே காரணமென்பர். இந்நம்பிக்கை காரணமாக அமைவதைவிடக் கணவனது பெரும்பிரிவு ஆற்றுதற்கு அரியது என்ற நிலை

319. குறு. 17.
320. பறழ் மரமேறுதல் முதலியவற்றைக் கற்கவில்லையென்னும் குறையையும் ஓராமல் மந்தி உயிர்நீத்தமை அதன் தலைக்கற்பை உணர்த்துகின்றது.
—குறுந்தொகை மூலமும் உரையும்; உ. வே. சா. பதிப்பு; பக். 147.
321. குறு. 69.

யிலேயே கற்புடைப் பெண்டிர் உயிர் மாய்த்தனர் என்பதே இயல்பானதாகவும் பொருத்தமானதாகவும் தென்படுகின்றது.

கைம்மையுற்ற மகளிரின் தோற்றத்தையும் செயலையும் ஒருங்கே சிலம்பில் இளங்கோவடிகள்,

இன்புறு தங்கணவ ரிடரெரி யகமூழ்கத்
துன்புறு வனநோற்றுத் துயருறு மகளிரைப்போல்
மன்பதை யலர்தூற்ற மன்னவன் றவறிழைப்ப
அன்பனை யிழந்தேன்யா னவலங்கொண் டழிவலோ
நறைமலி வியன்மார்பி னண்பனை யிழந்தேங்கித்
துறைபல திறமூழ்கித் துயருறு மகளிரைப்போல்
மறனொடு திரியுங்கோன் மன்னவன் றவறிழைப்ப
அறனெனு மடவோயா னவலங்கொண் டழிவலோ
தம்முறு பெருங்கணவன் றழலெரி யகமூழ்கக்
கைம்மைகூர் துறைமூழ்குங் கவலைய மகளிரைப்போல்
செம்மையி னிகந்தசொற் றென்னவன் றவறிழைப்ப
இம்மையு மிசையொரீஇ யிணைந்தேங்கி யழிவலோ[322]

எனக் கண்ணகி வாயிலாகக் காட்டுகின்றார். கைம்மை மகளிர் கூந்தலை நீக்கும் வழக்கம் இன்றைய அந்தண மகளிரிடம் மட்டுமே நடைமுறையில் இருக்கக் காண்கிறோம். கைம்மை மகளிர் அடும்பின் கொடிகளைக் கொய்து அவற்றால் படுக்கை யமைத்தனர்.[323] பரற்கற்களால் அமைத்த படுக்கையில்[324] துயின்றனர்.

கவலைய மகளிர் உண்ணும் காலம் மாறி இன்னா வைகும் பொழுதில்[325] வேளையாகிய பச்சைக் கீரையினையும்[326]

322. சிலப்.18:34-45.
323. படிவ மகளிர் கொடிகொய் தழித்த
பொம்ம லடும்பின் (நற். 272:2-3)
324. வேளை வெந்தை வல்சி யாகப்
பரற்பெய் பள்ளிப் பாயின்று வதியும்
உயவற் பெண்டிர் (புற. 246:8-10)
325. இனியே பெருவளக் கொழுநன் மாய்த்தெனப் பொழுதுமறுத்து
இன்னா வைகல் உண்ணும் (புற. 248:3-4)
326. வேளைவெந்தை வல்சி யாகப்
பரற்பெய் பள்ளிப் பாயின்று வதியும்
உயவற் பெண்டிர்... (புற. 246:8-10)

ஆம்பலது புல்லரிசியினையும்[327] பழஞ்சோற்றையும்[328] உணவாகக் கொண்டனர். இவர்களது உணவு பற்றிப் பெருங்கோப் பெண்டு பாடிய புறநானூற்றுப் பாடலில் சிறப்பாக வருணிக்கப் பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். கணவன் போரில் மாண்டமையால் அவனுடலைச் சுடும் ஈம ஒல்லெரியுள் தானும் புக முனையும் பொழுது சான்றோர் தடுத்ததுகண்டு உயவற்பெண்டிரின் இன்னல்மிகு வாழ்க்கையினை,

அணில்வரிக் கொடுங்காய் வாள்போழ்ந் திட்ட
காழ்போ னல்விளர் நறுநெய் தீண்டா
தடையிடைக் கிடந்த கை பிழிபிண்டம்
வெள்ளெட் சாந்தொடு புளிப்பெய் தட்ட
வேளை வெந்தை வல்சி யாகப்
பரற்பெய் பள்ளிப் பாயின்று வதியும்
உயவற் பெண்டிரே மல்லே மாதோ[329]

என விவரித்து அதனை விரும்பாது, எரிபுக விரும்பியமை மூலம் தன் கற்பின் திறத்தினைப் பெருங்கோப்பெண்டு விளக்கி நிற்கின் றாள். கைம்மை மகளிரின் உணவுமுறை உயிர்காக்கும் நிலையின தாக அமைகின்றதே தவிர உடல்காக்கும் நிலையினதாக அமையவில்லை என்பது இவண் வெளிப்படுகிறது. உணவு உள்ளக்கிளர்ச்சிக்கு இடங்கொடுக்கக் கூடாது என்ற நிலையிலேயே அவர்கள் எளிமையான உணவை நேரந்தவறி உண்டனர் என நினைக்க வேண்டியுள்ளது.

கைம்மை மகளிர் தொழிலாக நூல்நூற்றல் பேசப்பட்டிருக் கின்றது. இது வாழ்க்கைக்குப் பொருள் ஈட்டும் வாயிலாக அமைந் திருக்கும் எனக் கருதலாம். கைம்பெண்டிரைத் தொழிலடிப்படை யில்தான் பருத்திப் பெண்டிர்[330] எனப் பழந்தமிழ்ப் புலவர்கள் சுட்டியுள்ளனர். கைம்பெண்டிர் நூல்நூற்கும் தொழிலை மேற்

---

327. தொன்றுதாம் உடுத்த அம்பகைத் தெரியற்
சிறுவெள் ளாம்பல் அல்லி யுண்ணுங்
கழிகல மகளிர் போல (புற. 280:12-14)

328. அணியிடைக் கிடந்த கைபிழி பிண்டம்
வெள்ளெட் சாந்தொரு புளிப்பெய் தட்ட
வேளை வெந்தை வல்சி யாக (புற. 246:6-8)

329. புற. 246:4-10.

330. பருத்திப் பெண்டின் பனுவல் அன்ன (புற.125:1)

கொள்ள அறிவுறுத்துவான் வேண்டி இன்றைய நடைமுறையில் சேலம் மாவட்டக் கவுண்டர் இனத்தாரிடையே பழைய பருத்திப் பெண்டின் சென்று தேய்ந்து இற்ற பழக்கத்தின் எச்சமாக 'கணவனை இழந்த பெண்ணின் மங்கல அணிகளைக் கழற்றியபின் அவளைக் குளிப்பாட்டுவர். குளிப்பாட்டும்போது அவளுக்கு வெண்சேலை கொடுப்பர். அப்போது நூற்புக்கதிரை யும் பஞ்சையும் அவள் கையில் கொடுத்து "இந்தா பிடி கொல்லன் சுருதும் (கதிரும்) கொரங்காட்டுப் (கரிசல்காடு) பஞ்சும் வைத்துப் பிழைத்துக்கொள்" என்று கூறுவதாகக் கூறுவர்[331] இதனை மற்றொரு நூலாசிரியரும்[332] காட்டியுள்ளார். இச்சான்றுகள் கொண்டு நோக்கும்பொழுது கைம்மை மகளிரின் தொழிலாக நூல்நூற்றல் தமிழரால் அன்றுமுதல் இன்றுவரை கருதப்பட்டு வந்துள்ளமை புலனாகின்றது.

---

331. ஆய்வுத்தொகை—தொகுதி-2; பருத்திப் பெண்டிர்—ஒரு பழைய வழக்கமும் இன்றைய அதன் வடிவமும் கி. நாச்சிமுத்து; பக். 282.

332. சேலம் மாவட்டத்தில் வாழும் கவுண்டர் சமுகத்தில் கணவன் இறந்துபோனால் மங்கல அணிகளையும் சடங்கு நடைபெறும். அச்சடங்கின்போது கணவனை இழந்த பெண்ணின் பிறந்த வீட்டிலிருந்து வந்த தந்தையோ உடன்பிறந்தார்களில் ஒருவரோ கொஞ்சம் பஞ்சும் ஒரு நூற்கதிரும் (தக்ளி) கொடுத்து,

கொல்லங் கொடுத்த கதிருக்கு
கொறநாட்டுப் பஞ்சிருக்கு
நூறு வயசுக்கும் நூத்துப் பொழச்சிக்கம்மா

என்று கூறுவார்களாம். இது பண்டைப் பருத்திப் பெண்டிர் பற்றிய சென்று தேய்ந்து இற்ற ஒரு பழக்க மாகும்.

—நாட்டார் வழக்காற்றியல்-ஓர் அறிமுகம்; தே. லூர்து; பக். 130.

# 2. தமிழரின் நம்பிக்கைகள்

சமூகத்தின் பண்பாட்டு மரபினை அறிவிக்க வல்லன அச்சமுதாயத்தின் நம்பிக்கைகள். நம்பிக்கைகள் மக்களால் உருவாக்கப்பட்டுச் சமுதாயத்தால் புரக்கப்படுவன. அவை சமூகத் தேவைகள் மற்றும் குறிக்கோள்களின் அடிப்படையில் தோன்றியன. மனிதனின் தன்னல உணர்வும் சமுதாய உணர்வுமே நம்பிக்கைகளை வளர்த்து வருகின்றன. அவை காலங்காலமாகத் தொடர்ந்து மரபுவழியே தலைமுறை தலைமுறையாகப் பயின்று வரக் காண்கின்றோம்.) நம்பிக்கைகள் பெரும்பாலும் மனிதனின் அச்ச உணர்வினை அடிப்படையாகக் கொண்டு தோன்றியவையாகவே காட்சி தருகின்றன. இயற்கையின் புதிரான செயல்களை உணர இயலாதபோதும், மனித வாழ்வில் நிகழும் ஊறுகளுக்குக் காரணம் கற்பிக்க இயலாத நிலையிலும் மனிதமனம் சிலவற்றைப் படைத்துக் காரணம் கற்பித்துக் கொள்ளுகின்றது. அவை நம்பிக்கைகளாக உருப் பெறுகின்றன.

தோற்றம்

மனித மனத்தின் விழைவால் நம்பிக்கை தோன்றுகிறது. இயற்கையால் படைக்கப்பட்டுள்ள பொருட்களுக்கும் மனிதனின் செயல்களுக்கும் தொடர்புண்டு என்ற கருத்தேற்றத்தின் அடிப்படையில் அவை தோன்றியனவாகவே காட்சி தருகின்றன. அச்சத்தின் காரணமாக மனிதன் இயற்கையின் தோற்றத்தினையும் செயற்பாடுகளையும் தனது வாழ்வியல் நடப்புக்களோடு இணைத்து நோக்கிய நிலையில் நம்பிக்கைகள் தோற்றம்

கொண்டன. அத்துடன் நன்மை விளையவேண்டுமென்ற மனிதனின் விருப்பவாவும் இணைந்துகொண்ட நிலையில் நம்பிக்கையின் எல்லை விரிந்தது. இந்நம்பிக்கைகள் மனித சமுதாயத்தில் காலங்காலமாக நிலைகொள்வதற்கு, மரபு ஒரு காரணமாக அமைகின்றது. தீமைகளிலிருந்து தன்னைப் பாதுகாத்துக்கொள்ள முயலும் தற்காப்பு முயற்சியும் நன்மை விளைய வேண்டுமென்ற விருப்பவாவும் நம்பிக்கைகளை நிலைநிறுத்துகின்றன. மனிதனின் நலவுணர்வு காரணகாரியத்தைக் காண முனைவதில்லை ஆதலால் நம்பிக்கைகளை மனிதமனம் ஏற்றுக்கொள்கின்றது. பொதுவாக நம்பிக்கைகளை உளஉருவாக்கம் (mental creation) என்பர்.[1] அவ்வுள உருவாக்கத்திற்கு அடிப்படையாக அமைவது நிலைப்பாட்டுக் கொள்கை (Law of existence) எனலாம்.

தீமைகளிலிருந்து தங்களைப் பாதுகாத்துக் கொள்ளவும் நன்மைகளை அவாவுவதும் மனத்தின் இயல்பு என்ற நிலையில் மனிதமனம் சில கற்பிதங்களை ஏற்படுத்திக்கொண்டு தங்களது செயலில் முனைந்து செயலாற்றுகின்றது. தங்களது செயலில் வெற்றி கிடைத்தால் நன்மையாகவும் தோல்வி ஏற்பட்டால் தீமையாகவும் கருதி நிமித்தங்களையும் நிமித்தக் கூறுகளையும் கற்பித்து நம்பிக்கைகளை உருவாக்கிக் கொள்கின்றது. இந்நம்பிக்கைகள் மக்களிடையே இயற்கையாகவும் செவி வழியாகவும் பரவும்பொழுது நன்மை நிகழவேண்டுமென்ற எதிர்பார்ப்பினை உடைய மனித உள்ளம் சோதனைக்கு ஆட்படுத்தாமல் அதனை ஏற்றுக் கொள்கிறது. பின்னர்ச் சமுதாயச் செல்வாக்குப் பெற்றுக் காலப்போக்கில் நம்பிக்கைகளாக நிலைப்பேற்றினைப் பெற்று விடுகின்றன. எனவே இவற்றை உள்ளத்தின் உருவாக்கம் என உளவியலார் கருது பொருத்தமானதாகவே தோன்றுகின்றது.

நம்பிக்கைகள் மக்களால் உருவாக்கப்படுவன. அவை வழக்கில் மிகுதியாயும் இலக்கியங்களில் குறைந்தும் காணப்படும். எனவே இலக்கியங்கள் சுட்டும் நம்பிக்கைகள் அச்சமுதாயத்தின் நம்பிக்கைகள் அனைத்தையும் கூறும் என்று சொல்ல இயலாது. இலக்கியங்களில் இடம்பெறும் நம்பிக்கைகள் பெரும்பாலும்

1. To come now directly to the subject of this chapter, belief may be briefly defined as the mental attitude of assent to the reality of a given object.

—**The psychology of religious belief:** James Bissett pratt; p. 32,

அன்றைய மக்களிடையே சமுதாயச் செல்வாக்குப்பெற்ற குறிப்பிடத்தக்க நம்பிக்கைகளாக அமையும். ஒரு சமுதாயத்தின் நம்பிக்கைகளைக் கொண்டு அச்சமுதாயத்தின் அறிவுத்திறனை அளவிட இயலும். சிந்தனைத் திறன்மிக்க சமுதாயத்தில் நம்பிக்கைகள் குறைவாகவும் சிந்தனைத்திறன் குறைந்த சமுதாயத்தில் மூடநம்பிக்கைகள் மிகுதியாகவும் காணப்படும். இதனை நமது நகர், கிராமப்புற மக்களின் வாழ்வியல் கொண்டு உணரலாம்.

நம்பிக்கைகள் மரபுவழியில் காலங்காலமாக ஒரு தலைமுறையினரிடமிருந்து மற்றொரு தலைமுறையினருக்குப் பரவிப் பழகி வருகின்றன. மனிதனின் பிறப்புமுதல் இறப்புவரை பலவித நம்பிக்கைகளை மக்கள் கைக்கொண்டிருக்கக் காண்கிறோம். நம்பிக்கைகளே மனித வாழ்வினை இயக்குகின்றன என்று கூறும் அளவிற்கு அவை வாழ்வில் பெரும்பங்கு வகிக்கின்றன. ஒரு வளர்ச்சியடைந்த மனிதனிடம் பத்தாயிரக்கணக்கான நம்பிக்கைகளும் நூற்றுக்கணக்கான வழக்கங்களும் எண்ணிக்கைக்குட்பட்ட சில குறிக்கோள்களும் இருப்பதாகச் சமூக அறிவியல் கலைக் களஞ்சியம் சுட்டும்.[2] இலக்கியத்தில் இடம்பெறும் நிமித்தங்களும் நம்பிக்கைகளும் பொதுவாக மனிதமனம் கிளர்ச்சிக்குள்ளாக்கப் பட்டுள்ள தடுமாற்ற நிலைகளிலும் நன்மை விளைய வேண்டும் என்ற விருப்பவாவின் காரணமாகவும் தோனறியவைகளாகவே காட்சி தருகின்றன. இதனைத் தலைவனைப் பிரிந்த தலைவியின் நிலை கொண்டும் நிமித்தங்களை நோக்கிய தன்மை கொண்டும் அறியலாம்.

நம்பிக்கைகள் என்று உருவாகின என்று திட்டவட்டமாகக் கூறமுடியாது. மனிதன் இயற்கையின் பாதிப்புக்கு மிகுதியாக உட்பட்டிருந்த அறிவு வளர்ச்சியின் தொடக்க காலத்தில் அவை தோன்றின எனலாம். இன்றைய நாகரிக மனிதனிடம் காணப்படும் பல நம்பிக்கைகள் நாகரிகமற்ற பழங்குடி மக்களிடமும் காணப்படுகின்றன. எனவே ஒரு நம்பிக்கை என்று தோன்றியது என வரையறுப்பது இயலாத ஒன்றாகும். அவை பெரும்பாலும் நாகரிகம் தோன்றாத காலப்பகுதியில் வாழ்ந்த மக்களிடம்

2. A grown person probably has tens of thousands of beliefs, hundreds of attitudes but only dozens of values.

—International encyclopaedia of the Social Sciences; vol. 1 and 2; p. 455.

தோன்றி நிலைபெற்றனவாகக் கருதலாம். எனவே நம்பிக்கைகள் தனிமனித அனுபவத்தின் விளைவு என்றும் சமுதாயம் புரக்கும் ஒன்றெனவும் உணரமுடிகின்றது. தொடக்ககால மக்களின் நம்பிக்கைகள் இன்றைய மக்களின் நடைமுறை வாழ்வில் தொடர்ந்து பயிற்சி பெற்று வருவது கொண்டு இதனைச் சமுதாயப் பண்பாட்டின் உணர்ச்சிக் கூறுகளின் தொகுதி எனக் குறிப்பிடலாம்.

சொல்லும் பொருளும்

நம்பிக்கையினைச் சுட்டும் ஆங்கிலச்சொல் (Belief) இடைக் காலத்தில் பயிற்சி பெற்றதனை ஆங்கில அகராதிகள் (Dictionaries) தெரிவிக்கின்றன. தமிழில் இச்சொல் நம்பிக்கையினைக் குறிக்கப் பயன்பட்டுள்ளதனைச் சங்க இலக்கியப் பயிற்சி கொண்டு உணரலாம். தொல்காப்பியத்தில் நம்பு என்ற சொல் விருப்பம் என்ற பொருளில் ஆளப்பட்டுள்ளது.[3] இங்கு உரிச்சொல் அடியாகப் பிறந்த எச்சமாகக் காட்டப்படுகின்றது. நற்றிணையில் நம்பு என்ற வினைச்சொல் நம்பிக்கை என்ற பொருளில் ஆளப் பட்டிருக்கக் காண்கிறோம்.[4] மற்றொரு பாடலில் நம்புதல் என்ற சொல்லாட்சியும் பயின்று வந்துள்ளது.[5] இவற்றிலிருந்து நம்பு என்ற சொல் தொடக்கத்தில் விருப்பம் என்ற பொருளிலும் பின்னர் நம்பிக்கை என்ற பொருளிலும் பயிற்சி பெற்றதாகக் கருதலாம். காலப்போக்கில் இச்சொல் நம்பிக்கையை மட்டும் குறிப்பதற்குப் பயன்பட்டு வந்துள்ளதனை இன்றைய நடைமுறைப் பயிற்சி கொண்டுணர முடிகின்றது.

வகைகள்

நம்பிக்கைகள் காரணகாரியத் தொடர்புகளுக்கு உட்பட்டவையாகும். காரண காரியத் தொடர்புகட்குட்பட்டுச் சான்றுகளின் வாயிலாக நிறுவமுடிவதை நம்பிக்கை என்றும் சான்றுகளின் அடிப்படையிலோ அல்லது காரணகாரியத் தொடர்பின் வாயிலாகவோ விளக்க முடியாதனவற்றை மூடநம்பிக்கை

3. நம்பு மேவு நசையா கும்மே. (தொல். சொல். 329)
4. சேரியம் பெண்டிர் சிறுசொல் நம்பிச்
சுடுவான் போல நோக்கும் (நற். 175:7-8)
5. நாடல் சான்றோர் நம்புதல் பழியெனிற்
பாடில கலுழுங் கண்ணொடு சாஅய்ச்
சாதலு மினிதே காதலந் தோழி (நற். 327:1-3)

(Superstition) என்றும் வகைப்படுத்துவர்.[6] ஒரு சமுதாயத்தின் நம்பிக்கை மற்றொரு சமுதாயத்தின் நோக்கில் மூடநம்பிக்கையாகத் தென்படலாம். அதேபோல் ஒரு சமுதாயத்தின் மூடநம்பிக்கை மற்றொரு சமுதாயத்தின் நம்பிக்கையாகவும் காட்சிதரலாம். எனவே நம்பிக்கைகளை வகைப்படுத்தும் முறையில் காரண காரியத் தொடர்போடு நிறுவப்படுவன, நிறுவப்படாதன என இரு வகையாகப் பகுத்துக் காண்பதே சிறப்பானதாகத் தென்படுகின்றது. (அறிவு வளர்ச்சியின் காரணமாக அன்றைய சமுதாயத்தின் பெரும்பாலான நம்பிக்கைகள் இன்று மூடநம்பிக்கைகளாகக் கருதப்படுகின்றன. அதேபோல் மூடநம்பிக்கைகளாகக் கருதப்பட்டவை இன்றைய அறிவியல் ஆய்வின் வாயிலாக நம்பிக்கைகளாகவும் மாறியுள்ளன.) டாக்டர் க. கைலாசபதி அவர்கள் நம்பிக்கைகளுக்குக் காரணம் காணுதல் இலகுவன்று என்ற கருத்தைத் தெரிவிப்பார்.[7] அவரது கூற்றிற்குச் சான்றாக மனித சமுதாயத்தில் வழக்கிலிருக்கும் பெரும்பாலான நம்பிக்கைகளுக்குக் காரணம் காட்ட முடிவதில்லை; எனினும் மனித சமுதாயம் நம்பிக்கை வயப்பட்டுச் செயல்படுவதைத்தான் இன்றைய நடைமுறை வாழ்வு உணர்த்துகின்றது.

மூடநம்பிக்கை

உளவியலார் மூடநம்பிக்கை மனிதனது மனநலத்திற்கும் சமுதாயத்தின் கட்டுக்கோப்பிற்கும் இன்றியமையாத ஒன்றாகக் கருதுவர்.[8] மூடநம்பிக்கை பெரும்பாலும் மக்களின் அறிவு வளர்ச்சி நிலையினை அடியொற்றியே அமையும். அது மக்களின் அறியாமையின் அளவினை வெளிப்படுத்தும். சிந்தனைத் திறனற்ற மக்கள் மூடநம்பிக்கை நம்பிக்கையாகக் கருதுவர். எனினும் சிந்தனைத் திறனுள்ள மக்களிடமும் பல மூடநம்பிக்கைகள்

6. If there is evidence for a belief, if its probabilities are calculable and of reasonable amount, then there is nothing irrational in taking a chance in believing it.

—**The psychology of superstition;** Gustav Johoda; p. 4.

7. பண்டைத்தமிழர் வாழ்வும் வழிபாடும்: டாக்டர் க. கைலாசபதி; பக். 44.

8. —**Annals of Oriental Research** —Vol. XXIII; திருக்குறளுக்கு உரைகள் வேண்டுமா?; க. த. திருநாவுக்கரசு; பக். 14.

இருக்கக் காண்கிறோம். மூடநம்பிக்கை என்பது காலத்திற்கும் இடத்திற்கும் மக்களின் மனப்பாங்கிற் கேற்பவும் மாறக் கூடியது. எனவே இவைதாம் மூடநம்பிக்கை என வரையறுத்துக் கூறுதல் இயலாத ஒன்று. அது மக்களுடைய அறிவு வளர்ச்சிக்கும் சிந்தனைத் திறனுக்கும் ஏற்ப மாறக்கூடியது. ஒருவன் வாழு கின்ற சமுதாயத்தினரின் அறிவு வளர்ச்சிக்குப் பொருந்தாத பொருளற்ற நம்பிக்கைகளையும் சடங்குகளையுமே பொதுவாக மூடநம்பிக்கை எனக் குறிப்பர்[9]. இதனை ஆதரிக்கும் வகையில் சமூகவியலார் காரணகாரியத் தொடர்பற்றிருக்கும்பொழுது பகுத் தறிவுக்குப் புறம்பான வகையில் ஒரு நடவடிக்கை நிகழும் என்று நம்புகின்ற தன்மையை மூடநம்பிக்கை என்பர்.[10] இவ்விருவகைக் கூற்றும் ஒன்றிணைந்து செல்வதே எது மூடநம்பிக்கை என்பதைத் தெளிவுபடுத்தி விடுகின்றது.

பிரிவுகள்

நம்பிக்கைகளைத் தனிமனித நம்பிக்கை (individual belief) சமுதாய நம்பிக்கை(Social belief) என இருவகையாகப் பகுத்துக் காணலாம். எனினும் தனிமனித நம்பிக்கைகளே காலப்போக்கில் பலராலும்ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டுச் சமுதாய நம்பிக்கைகளாக உருப் பெறுகின்றன. எனவே தனிமனித நம்பிக்கை எனப் பகுப்பது பொருளற்றதாக மாறிவிடுகின்றது. ஆகவே )இனத்தை அடிப் படையாகக் கொண்ட மொழிவழிச் சமுதாயத்தின் பொது நம்பிக்கைகளைச் சமுதாய நம்பிக்கை எனக் கருதிப் பகுத்து நோக்குவதே சிறந்ததாகத் தோன்றுகின்றது. மேலும் ஒரு குறிப்பிட்ட சமுதாயத்தின் நம்பிக்கைகளைக் காண முயல்வதால் இங்குச் சமுதாய நம்பிக்கைகளே ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்படு கின்றன. நம்பிக்கைகளின் தோற்ற வளர்ச்சி நிலைப்பாட்டு நிலைகளை ஆராய்ந்து உண்மையினைக் காண்பதற்கு மானிட வியல் சமுதாயவியல், உளவியல் மற்றும் அறிவியல் சிந்தனைகள் துணை செய்யும். இவற்றுடன் சமுதாய எண்ண வளர்ச்சி நிலை களை இணைத்து ஒப்பிட்டுக் காணின் அவற்றின் நிலைப்பாடு எந்த அடிப்படையில் நிலைபெற்றது என்பதை அறிய இயலும்.

---

9. —Annals of of Oriental Research —Vol XXIII; பக். 14.
10. —சமூகவியலின் அடிப்படைக் கோட்பாடுகள்; பாஸ்கல் கிஸ்பர்ட்; தமிழாக்கம் ஜெ. நாராயணன்; பக்.283.

தேர்வு

நம்பிக்கைகளை மக்கள் பொதுவாகக் காரணகாரியத் தொடர்பின்றியே நம்பத் தொடங்கிவிடுகின்றனர். அவை மரபு வழியே தொடர்ந்துவரும் சந்ததியினரால் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டு நம்பி வருவதனையே இலக்கியம் மற்றும் வாழ்வியல் சான்றுகள் உணர்த்துகின்றன. நம்பிக்கைகளை நம்பிக்கையா எனத் தேர் வதற்கு மூன்று அடிப்படைகளை அலகுகளாகக் குறிப்பர். அவை:

1. சந்தேகித்தல்
2. நம்பிக்கை பற்றிய கருத்து
3. நம்பிக்கை பற்றி முடிவெடுத்தல்[11]

ஆகியவையாம். தமிழரின் நம்பிக்கைகள் பரந்துபட்டவை. அவை காலங்காலமாய் மக்களிடையே வழக்கில் பயின்று வந்திருப்பவை. இலக்கியங்களில் குறிக்கப்படும் நம்பிக்கைகளை விடத் தனிமனித வாழ்வில் நிலவும் நம்பிக்கைகள் பலதரப் பட்டவை; பல்லாயிரக் கணக்கானவை. எனவே இலக்கியங்கள் பேசிச் செல்லும் நம்பிக்கைகளைக் கடந்தகால நிகழ்காலச் சான்றுகள் கொண்டு சமூக மானுட உளவியல் கண்ணோட்டங் களின் வழிக் காண்பது பயனுடையதாக அமையும். அந்நிலையில் இங்கு நிமித்தங்களையும் நம்பிக்கைகளையும் காணமுயலவோம்.

நிமித்தங்கள்

நிமித்தம் என்பது வாழ்வில் பின்நிகழவிருக்கும் நன்மை தீமை களைச் சில குறியீடுகளின் வாயிலாக முன்னுணர்த்துவதாகும். இதனை இன்று சகுனம் எனக் குறிப்பிடுகின்றோம். பழங்காலத் தமிழர் இதனைப் புள்[12] நிமித்தம்[13] ஆகிய இரு சொற்களால் சுட்டியுள்ளனர். வருங்கால நிலைமைகளை முன்னறிவிக்கும் அறி குறியாக நிமித்தங்களை மக்களினங்கள் கருதுவதனைப் பண்டு தொட்டு இன்றுவரையுள்ள சமூகங்களின் வாழ்வியல்கள்

11. The different degrees of belief may be roughly indicated by the following scale: (I) Surmising or suspecting (2) Opinion and (3) Conviction.

    Encyclopaedia Britannica—Vol. 3; P. 430.

12. வேதின வெரிநி னோதி முதுபோர்த்
    தாறுசெல் மாக்கள் புட்கொளப் பொருந்துஞ்
    சுரனே சென்றனர் காதலர்... (குறுந். 140:1-3)

13. தன்னும் அவனும் அவளுஞ் சுட்டி
    மன்னும் நிமித்தம் மொழிப்பொருள் தெய்வம்
    நன்மை தீமை அச்சஞ் சார்தலென்று
    அன்ன பிறவும்... (தொல். பொருள்.39:1-4)

உணர்த்தி நிற்கின்றன. செயல்களில் நிகழும் நன்மை தீமை களை நிச்சயிக்கும் நிலையில் அவை நன்னிமித்தம், தீநிமித்தம் எனப் பகுக்கப்படுவதுண்டு. நிமித்தங்கள் பெரும்பாலும் மனித மனம் முடிவெடுக்க இயலாத சூழ்நிலைகளில் தோன்றுவன வாகவே காட்சி தருகின்றன. மனிதன் ஆற்றும் புகும் செயல் களுக்கும் இயற்கையில் நிகழும் நிகழ்வுகளுக்கும் ஒருவிதத் தொடர்பு இருப்பதாக மனிதமனம் கற்பித்துக் கொண்ட நிலையில் நிமித்தக் கூறுகள் உருவாகத் தொடங்கின. காலப்போக்கில் வாழ்வியலில் தொடர்ந்து நிகழ்ந்த நிகழ்ச்சிகளோடு அவ்வியற்கை நிகழ்வுகள் இயைத்து நோக்கப்பட்ட நிலையில் அவை நிமித்தங் களாக வடிவெடுத்தன.

நிமித்தங்கள் நம்பிக்கையின் பாற்பட்டன. நம் செயல் களுக்கும் நம் வயப்படாத இயற்கையின் நிகழ்வுகளுக்கும் தொடர்பு காட்டுவது நிமித்தங்களின் செயற்பாடாகும். இயற்கை நிகழ்வுகளுக்கும் மனிதனின் செயல்களுக்கும் தொடர்புண்டு என்ற கருத்தேற்றத்தின் அடிப்படையில் அவை நம்பப்படுகின்றன. நிமித்தங்கள் அச்சத்தின் அடிப்படையில் தோன்றியிருக்கலா மென்பர்[14] அவை பொதுவாக அச்சத்தின் அடிப்படையில் தோன்றிப் பாதுகாப்புணர்வின் அடிப்படையில் வளர்க்கப்பட்டன வாகவே காட்சி தருகின்றன. நிமித்தக் கூறுகள் உருப்பெறு வதற்கு நிமித்தக் கூறுகளின் வியக்கத்தக்க பண்பியல்புகளே அடிப்படையாக அமைந்திருக்கலாமென நினைக்கத் தூண்டுகிறது. இதனைகாக்கை[15] ஆந்தை[16] ஆகிய பறவைகள் நிமித்தக் காரணி

---

14. —**Annals Of Oriental Research** Vol. XXIV—Part-II; பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் நிமித்தங்கள்; இ: சுந்தர மூர்த்தி; பக். 3.

15. பறவைகளில் இதற்குத்தான் அறிவு அதிகம். உலகத்தின் எல்லா இடங்களிலும் காக்கை காணப்படுகிறது.

    —குழந்தைகள் கலைக்களஞ்சியம்—தொகுதி-3; பக்.42.

    In Europe and the British isles, where people have trained these birds for centuries. Crows and Ravens are considered the most intelligent of all birds.

    —**The New Book Of Knowledge**—Vol. 15; P. 86.

16. ஆந்தையை முக்காலம் உணர்ந்த ஞானியாகக் கருதி இருடி என்று அழைத்தனர். மேல்நாடுகளிலும் ஆந்தையை ஞானம் நிறைந்த பறவை (Bird of wisdom) என்று கருதுவதுண்டு.

யாகக் கருதப்பட்டமை கொண்டறியலாம். மேலும் இயற்கைக் கூறு களின் மாறுபட்ட தோற்றப் பொலிவுகளும் இயற்கைக்கு மாறுபட்ட செயல்களுமே நிமித்தங்களாகக் கருதப்பட்டமை கொண்டு அச்ச உணர்வே நிமித்தங்களை உருவாக்குகின்றது எனலாம். தீமை களிலிருந்து மனிதன் தன்னைக் காப்பாற்றிக் கொள்ளவும் வாழ் வியலில் சில நிலைமைகளை நிச்சயிப்பதற்கு உதவுவதாலும் இவை மக்களால் தொன்றுதொட்டு நம்பப்பட்டு வருகின்றன.

சொல்லும் பொருளும்

நிமித்தம் என்றசொல்லாட்சி தொல்காப்பியத்தில் காரணம்,[17] நிமித்தம்[18], கூட்டம்[19] ஆகிய பொருட்களில் பயின்றுள்ளது. சங்க இலக்கியத்திலோ பதினெண் கீழ்க்கணக்கு நூல்களிலோ இச்சொல் லாட்சி வழங்கவில்லை. பின்னர்ச் சிலப்பதிகாரத்தில்தான் நிமித்தம் என்ற பொருளில் இச்சொல் பயின்று வந்துள்ளது[20] புள் என்ற சொல் நிமித்தம் என்ற பொருளில் பலவிடங்களில் சங்க இலக்கியத்தில் பயிற்சி பெற்றிருக்கின்றது. தொல்காப்பியத்தில் பறவை நிமித்தம் என்ற பொருளில் ஓரிடத்தில் மட்டுமே[21] சுட்டப் பட்டுள்ளது. நிமித்தம் என்ற சொல்லுக்குத் தமிழ்ப் பேரகராதி 1. காரணம் 2. நிமித்தம் 3. சகுனம் 4. அடையாளம் 5. பொருட்டு

---

—செந்தமிழ் செல்வி—சிலம்பு 46; சங்க இலக்கியத்தில் கூகையும் குராலும் குடிஞையும் ஊமனும் ஆண்டலையும்; பி. எல். சாமி; பக். 578.

17. புணர்தல் பிரிதல் இருத்தல் இரங்கல்
ஊடல் அவற்றின் நிமித்தம் என்றிவை
தேருங் காலைத் திணைக்குரிப் பொருளே
(தொல்- பொருள். 16)

18. அச்சமும் உவகையும் எச்சம் இன்றி
நாளும் புள்ளும் பிறவற்றின் நிமித்தமும்
(தொல்-பொருள். 88: 16-17)

19. பாங்கர் நிமித்தம் பன்னிரண் டென்ப
(தொல்-பொருள். 101)

20. கருந்தொழிற் கொல்லன் காட்டின னுரைப்போன்
மந்திரந் தெய்வ மருந்தே நிமித்தம்
தந்திர மிடனே காலங் கருவியென்
றெட்டுட னன்றே யிழுக்குடை மரபிற்
கட்டுண் மாக்க டுணையெனத் திரிவது
(சிலப். 16:165-169)

21. அச்சமும் உவகையும் எச்சம் இன்றி
நாளும் புள்ளும் பிறவற்றின் நிமித்தமும் (தொல்-பொருள்
88: 16-17)

என்ற ஐந்து பொருட்களைச் சுட்டுகின்றது.[22] ஆனால் இன்றைய நடைமுறையில் காரணம், பொருட்டு ஆகிய பொருள் நிலைகளில் பேச்சுவழக்கில் பயிற்சிபெற்று வருவதனை வழக்காறுகள் உணர்த்துகின்றன.

புள் என்றால் பறவை என்ற பொதுப்பெயரைச் சுட்டும் வழக்கு தமிழில் உண்டு. சங்க இலக்கியத்தின்கண் நிமித்தத்தையே புள் என்ற பெயரால் பலவிடங்களில் சுட்டியுள்ளனர். பின்னர்க் காலப் போக்கில் பிற நிமித்தக் காரணிகளான உயிரினங்களையும் அப் பொதுச்சொல்லால் குறிப்பிடும் மரபு தொடரக் காண்கிறோம். சான்றாகப் பல்லி நிமித்தமும்[23] நல்லோர் சொல்லும்[24] புள் என்றே குறிப்பிடப்பட்டிருக்கின்றன. இவ்வாட்சிகொண்டு பறவைகளே தொடக்க காலத்தில் நிமித்தக்கூறாகக் கருதப்பட்டன என ஊகிக் கலாம். நிமித்தத்தை உணர்த்தும் சகுனம் வடமொழிச்சொல் என்பதுடன் அச்சொல்லும் பறவையினைக் குறிப்பதாகச் சுட்டுவர்.[25] இம்மரபுகொண்டு பறவைகளே முதலில் நிமித்த முணர்த்தும் காரணிகளாக இருந்துள்ளமை வலுப்பெறுகிறது. அத் துடன் பண்டைய கிரேக்க, ரோமானிய நாகரிக வரலாற்றில் சகுனச் சாமியார்கள் பெற்றிருந்த செல்வாக்கும் இதனை உறுதிப் படுத்தும். தமிழில் நிமித்தம் பார்த்தல் புள் எனச் சுட்டப்பட்டிருப் பதாலும் மற்றும் வேறு பல நிமித்தங்களையும் புள் எனக் குறிப்ப தாலும் தொடக்க காலத்தில் புள் என்ற சொல்லாலேயே நிமித்தத் தைக் குறிப்பிட்டுள்ளனர் என்பது தெரியவருகின்றது. இன்று சகுனம் பார்த்தல் என்பது பொதுவாக எல்லாவகையான நிமித்தங் களையும் உள்ளடக்கிய ஒன்றாகக் காட்சி தருகின்றது.

---

22. **Tamil Lexicon**- Vol. IV, part-I; p-2254.

23. இருந்தனை மீது பொருந்துழிக் கிடக்கை
வருந்துதோட் பூசல் களையு மருந்தென
உள்ளுதொறு படூஉம் பல்லி
புள்ளுத்தொழு துறைவி செவிமுதலானே (அக.351:14-17)

24. நன்னர் நன்மொழி கேட்டன மதனால்
நல்ல நல்லோர் வாய்ப்புள் தெவ்வர்
முனைகவர்ந்து கொண்ட திறையர் வினைமுடித்து
வருதல் தலைவர் வாய்வது நீநின்
பருவர லெவ்வங் களைமா யோயென (முல். 17-21)

25. Sakuna has its first meaning bird (Apte). (Footnote).
—**Instrument And purpose**;Carl Gustav Diehl; p.215.

பிரிவும் வகையும்

நிமித்தங்களை அவற்றின் செயற்பாட்டு விளைவுகருதி இரு வகையாகப் பிரிக்கலாம். பொதுவாக நற்செயலையும் நற் பயனையும் அறிவிக்கும் குறியினை நன்னிமித்தம் எனவும் தீய செயலையும் தீமையையும் அறிவிக்கும் குறியினைத் தீய நிமித்தம் அல்லது தீநிமித்தம் என வகைப்படுத்தலாம். நிமித்தக் கூறுகள் காலத்திற்கும் சூழ்நிலைக்கும் மக்களின் மனப்போக்கிற்குத் தகவும் மாறுபடும் இயல்பின. இதனைச் சங்ககாலம் முதற்கொண்டு இன்று வரையுள்ள இலக்கியங்களின் வழிநின்று எடுத்துணர்த்தலாம். எனவே நிமித்தக் கூறுகள் நாடு, மொழி, இனம் என்ற நிலைகளில் மாறுபட்டு விளங்கக் காண்கிறோம். நிமித்தக் கூறுகள் மாறுபடு வதற்குச் சூழ்நிலை அமைவும் பெருங்காரணியாக அமையும். சூழ்நிலையே மனிதனை உருவாக்குகின்றது என்பதற்கேற்பச் சூழ்நிலை வயப்பட்ட மனிதனின் நிமித்தங்கள், அவனைச் சுற்றி யுள்ள பொருட்களின் அடிப்படையிலேயே உருவாகின்றன. இந் நிலைமை கொண்டு சில தனிப்பட்ட இனங்களின் நிமித்தங்களை நிமித்தக் கூறுகளின் அடிப்படையில் இனங் காணலாம்.

நிமித்தக் குறிகள் பெரும்பாலும் கீழ்க்கண்ட ஐந்து நிலை களில் வெளிப்படுவதாக ஆங்கிலக் கலைக்களஞ்சியம் கூறும் அவை:

1. வானத்தில் ஏற்படும் மாற்றங்களான இடி, மின்னல் மற்றும் விண்மீன்கள் வாயிலாக வெளிப்படுதல்.
2. பறவை நிமித்தங்கள். அவை பெரும்பாலும் பறவைகள் பறக்கும் திசைகள் மற்றும் அவற்றின் ஒலி களின் அடிப்படையில் நிச்சயித்தல்.
3. மிருகங்கள் மற்றும் வாலுள்ள ஊர்வனவற்றின் ஓசை களிலிருந்து நன்மை தீமைகளை நிச்சயித்தல்.
4. இயற்கைக்கு மாறுபட்ட செயல்கள் நிகழ்தல். அவை பெரும்பாலும் ஊறு விளைவிக்கக் கூடிய அறிகுறி களாகத் தென்படுதல்.
5. பறவைகளுக்குத் தீனிபோடும் நிலையில் அவை தீனியைப் பெறும் தன்மை கொண்டு நன்மை தீமை களை நிச்சயித்தல்.

என ஐவகையாகப் பகுத்துக் கூறும்.[26] மேற்கூறிய பகுப்பில் இறுதியாகச் சுட்டப்பட்டதை நமது பண்பாட்டு நிலையில் காண முடிவதில்லை. இந்நிலை இனப்பாகுபாடு மற்றும் பண்பாட்டு மரபுக்குத்தக நிமித்தங்களும் நிமித்தக் கூறுகளும் மாறுபடும் தன்மையின என்பதை எடுத்துணர்த்தும்.

நிமித்திகர்

நிமித்தங்களை அறிந்துணர்த்துவோர் நிமித்திகர் எனப் படுவர். இவர் காலத்தையும் நிமித்தங்களையும் கணித்து உணர்த்து பவர்களாக அமைந்து கணிகர் என்ற சிறப்புப் பெயருக்கு உரியவ ராயினர். கணித்துக்கூறும் பண்பின் அடிப்படையில் அஃறிணை உயிரினங்களான வேங்கை மரமும் பல்லியும் முறையே கணிவாய் வேங்கை,[27] கணிவாய்ப் பல்லி[28] எனக் குறிக்கப்பட்டிருப்பது

---

26. Signs of the will of the gods were of two kinds either in answer to a request (auspicia impetrative) or incidental (auspicia oblative)of such signs there were five classesc

   1. Signs in the sky, consisted chiefly of thunder and lightning, but not excluding falling stars and other phenomena.
   2. Signs from birds, with reference to the direction of their flight and also to their singing or uttering other sounds.
   3. Feeding of birds, which consist in observing whether a bird usually a fowl-when grain was thrown before it, let fall a particle from its mouth.
   4. Signs from animals i.e , observation of the course of or sounds uttered by quadrupeds and reptiles within a fixed space- corresponding to the observations of the flight of birds, but much less frequently employed.
   5. Warnings, consisting of all unusual phenomena, but chiefly such as boded ill.

   —**Encyclopaedia Britannica** —vol.2; p.751.

27. மைபடு மால்வரை பாடினள் கொடிச்சி
    ஐவன வெண்ணெற் குறூஉம் நாடனொடு
    சூருடைச் சிலம்பி னருவி யாடிக்
    காரரும் பவிழ்ந்த கணிவாய் வேங்கை (நற். 273:3-6)
28. பதுக்கைத் தாய செதுக்கை நீழற்
    கள்ளி முள்ளரைப் பொருந்திச் செல்லுநர்க்கு
    உறுவது கூறுஞ் சிறுசெந் நாவின்
    மணியோர்த் தன்ன தெண்குரற்
    கணிவாய்ப் பல்லிய காடிறந் தோரே (அக.151:11-15)

அவற்றின் சிறப்பான பண்பின் அடிப்படையிலேயே எனில் அது மிகையன்று. சிலம்பு, மேகலை ஆகிய காப்பியங்களில் கணி நல்ல நேரத்தையும்[29] நிமித்தத்தையும்[30] பின்னிகழ்வினையும்[31] எடுத்துணர்த்திய திறத்தினைக் காணமுடிகின்றது. அரசரின் உறுதிச் சுற்றமான ஐம்பெருங்குழுவில் இடம்பெறும் புரோகிதர் என்போர் கணியிலும் வேறுபட்டு விளங்கிச் சடங்குமுறைகளை நிகழ்த்தும் தகுதியும் சிறப்பும் ஒருங்கே பெற்று ஆசான் என்ற சிறப்புக்குரியோராக இருப்பதனைச் சிலம்பு[32] உணர்த்துகின்றது.

## ஆழியிழைத்தல்

ஆழியிழைத்தல் என்பது தலைவனைப் பிரிந்து தனிமையுற்றிருக்கும் தலைவி, தலைவனின் வருகையை எதிர்நோக்கித் தானே குறிபார்க்கும் ஒரு குறிமுறையாகும். இதனைப் பிற்காலத்தில் கூடலிழைத்தல் என இலக்கியங்கள் சுட்டும். இக்குறிமுறை பற்றி இருவேறு செயல்முறைகள் உரையாசிரியர்களால் காட்டப்பட்டிருக்கின்றன. ஒன்று ஒரு வட்டத்தினை இட்டு அதனுள் பல சிறிய வட்டங்களை வரைந்து அவற்றை ஒற்றையா இரட்டையா எனக் கணக்கிட்டுத் தான் மனத்தில்

---

29. ஆறிரு மதியினுங் காருக வடிப்பயன்
றெந்து கேள்விய மமைந்தோ னெழுந்து
வெந்திறல் வேந்தே வாழ்கநின் கொற்றம்
இருநில மருங்கின் மன்னரெல் லாநின்
திருமலர்த் தாமரைச் சேவடி பணியும்
முழுத்த மீங்கிது முன்னிய திசைமேல்
எழுச்சிப் பாலை யாகென் றேத்த (சிலப்.26:25-31)

30. முருந்தே ரிளநகை காணாய்நின் னையர்
கரந்தை யலறக் கவர்ந்த வினநிரைகள்
கள்விலை யாட்டிநல் வேய்தெரி கானவன்
புள்வாய்ப்புச் சொன்ன கணி முன்றி விறைந்தன
(சிலப்.12: [illegible])

31. பீலிவளை யென்போள் பிறந்த வந்நாள்
இரவிகுலத் தொருவ னிணைமுலை தோயக்
கருவொடு வருமெனக் கணியெடுத் துரைத்தனன்
(மணி.24:57-59)

32. அறைபறை யெழுந்தபி னரிமா னேந்திய
முறைமுதற் கட்டி லிறைமக னேற
ஆசான் பெருங்கணி யருந்திற லமைச்சர்
தானைத் தலைவர் தம்மொடு குழீஇ (சிலப்.26:1-4)

முன்னர் நினைத்திருந்ததற்கேற்பக் குறி உணரும் முறையாகும்.[33] மற்றொன்று கண்ணை மூடிக்கொண்டு மணலில் ஒரு வட்டம் வரைய முற்படுதலாகும். கோடுகள் இணைந்திருந்தால் தான் நினைத்தது நிறைவேறும் எனவும் இணையாதிருப்பின் நிறைவேறாது என நிச்சயிக்கும் நிமித்தக் குறியாகும்.[34] தமிழ்ப் பேரகராதி, "தலைவனைப் பிரிந்த மகளிர் அவன் வரும் நிமித்த மறியத் தரையில் சுழிக்கும் சுழிக்குறி" எனக் கூடலிழைத்தலுக்குப் பொருள் கூறுகிறது.[35] இதனைக் கூடல், கூடலிழைத்தல், ஆழி, ஆழியிழைத்தல் எனவும் சுட்டுவர்.

சங்க இலக்கியத்தின்கண் தலைவனின் வரவினைக் கோடிட்டும்[36] சுழிவரைந்தும்[37] எண்ணிய திறம் சில பாடல்களில் சுட்டப்பட்டுள்ளது. ஆனால் கூடற்சுழி வரைந்த திறத்தினை முதன்முதலில் கலித்தொகையில்தான் காண்கிறோம்.[38] இச்சான்று கொண்டு ஆழியிழைத்தல் என்பது தொடக்கத்தில் கோடிட்டும் வட்டமிழைத்தும் எண்ணிய நிலையிலிருந்து வளர்ச்சி பெற்றுக்

33. "கூடலாவது வட்டமாகக் கோட்டைக்கீறி அதற்குள்ளே சுழி சுழியாகச் சுற்றுஞ்சுழித்து இவ்விரண்டு சுழியாகக் கூட்டினால் இரட்டைப்பட்டால் கூடுகை; ஒற்றைப் பட்டால் கூடாமை என்று சங்கேதம்."
— திருவிருத்தம்; சடகோபராமாநுஜசாரியர் உரை; பக். 83.
34. "கண்ணை மூடிக்கொண்டு நிலத்தில் வட்டமாக ஒரு கோட்டைக் கீறிப் பின்பு கண் திறந்து பார்த்து அக்கோடு தொடங்கிய இடத்திலேயே வந்து சேர்ந்திருப்பின் தலைவன் வந்து சேர்வான் என்றும் விலகியிருப்பின் தலைவனும் விலகியே இருபபான் என்றும் கொள்வதுண்டு. தலைவன் வரவை அவனைப் பிரிந்த தலைவி இதனைச் செய்வதாகக் கூறல் பண்டை வழக்கு".
— திருக்கோவையார்; பக். 225.
35. Tamil lexicon - Vol. II; part-I; P. 1068.
36. விங்கிழை நெகிழ விம்மி - யீங்கே
எறிகட் பேதுற லாய்கோ டிட்டுச்
சுவர்வாய் பற்றுதின் படர்சே ணீங்க
வருவே மென்ற பருவ முதுக்காண் (குறு. 358:1-4)
37. செய்குறி ஆழி வைகரோ றெண்ணி
எழுதுசுவர் நனைந்த அழுதுவார் மழைக்கண்
(அக. 351:10-11)
38. கோடுவாய் கூடாப் பிறையைப் பிறிதொன்று
நாடுவேன் கண்டனென் சிற்றிலுட் கண்டாங்கே
(கலி. 142:24-25)

காலப்போக்கில் கூடலிழைத்தலாக மாறியிருக்கலாம். கலித்தொகையில் பேசப்பட்டுள்ள கூடற்சுழியின் தொடர்ச்சியினைப் பின்னர் ஐந்திணை ஐம்பதில்[39] காண்கிறோம். கலித்தொகை மற்றும் ஐந்திணை ஐம்பது சுட்டும் முறைகொண்டு முன்னர்க் கூறிய இருவகையான குறிமுறைகளை நோக்கும்பொழுது திருக்கோவையார் குறிப்பிடும் முறையே ஆழியிழைத்தல் என்பதற்குப் பொருத்தமானதாகத் தென்படுகின்றது. திவ்வியப் பிரபந்த உரைகாரரான பெரியவாச்சான் பிள்ளை சுட்டியமுறை காலப்போக்கில் குறிமுறையில் ஏற்பட்ட வளர்ச்சிநிலையினைச் சுட்டுவதாகலாம்.

## விரிச்சி கேட்டல்

ஒரு செயலைத் தொடங்குவதற்கு முன்னர்ப் பிறர்கூறும் சொற்களைச் சகுனமாகக் கொள்ளும் வழக்கம் பண்டுதொட்டே நம்மிடையே நிலவுகின்றது. இதனைப் பண்டைத் தமிழ்மக்கள் விரிச்சி எனச் சுட்டியுள்ளனர். விரிச்சி என்பது வருங்காரியத்தை விரிவாய் முன்னே தெரிவிப்பதாகும் என்பர்.[40] ஏதேனும் ஒரு செயலை மேற்கொள்ளப் புகுங்கால் அம்முயற்சி இன்னவாறு கைகூடும் என்பதனை அறிதற்கே இவ்வாறு செய்வர். இதனை நற்சொல் எனவும் கூறலாம். ஒருவர் ஏதேனும் ஒரு செயலைப் பற்றிச் சிந்திக்கவோ அல்லது செயலாற்றவோ நினைக்கும் நேரத்தில் அயலிலிருந்தவர்கள் தங்களுக்குள் பேசிக்கொள்ளும் சொற்கள் தான் சிந்திப்பவற்றிற்கு இயைந்ததாகவோ அல்லது இயையாததாகவோ அமைந்து மேற்கொள்ளப்போகும் செயலின் பயனை நிச்சயிக்கும் என நம்பிக்கை கொள்ளுதலே விரிச்சி எனப்படும். இஃது நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் தோன்றுவது.

விரிச்சி கேட்டலை அசரீரி என்பதனோடு சிலர்[41] தொடர்பு படுத்துவர். அவ்வாறு தொடர்பு காட்டுவது ஏற்புடைத்தாகத்

---

39. பொரிப்புறப் பல்லிச் சினைஈன்ற புன்னை
வரிப்புற வார்மணல் மேல்ஏறி தெரிப்புறத்
தாழ்கடல் தண்சேர்ப்பன் தார்அகலம் நல்குமேல்
ஆழியால் காணாமோ யாம் (ஐந். ஐம். 43)

40. தமிழர் சால்பு; டாக்டர் சு. வித்தியானந்தன்; பக். 196.

41 விரிச்சி: இஃது ஒருவகை நிமித்தம். நற்சொல் என்பது இதன் பொருள். ஏதேனும் ஒரு விஷயத்தைப்பற்றிப் பேசிக் கொண்டிருக்கையில் அயலிலிருந்தவர்கள் தமக்குள்ளே பேசும் ஒரு வார்த்தை நாம் யோசிப்பவற்றிற்கு அனுகூலமாகவோ பிரதிகூலமாகவோ அமைந்தால் அசரீரிவாக்கு என்கிறோம். அதுவே விரிச்சி எனப்படும்.
—கலைமகள், தொகுதி-4; பக். 289.

தோன்றவில்லை. ஏனெனில் அசரீரி என்பது உருவமற்று வான வெளியில் எதிர்பாராமல் தோன்றும் குரலாகும். ஆனால் விரிச்சி என்பது வழிப்போவோர் கூறும் சொற்களை நிமித்தமாகக் கொள்ளும் முறையிலும் நற்சொல்லை எதிர்நோக்கி நிற்கும் நிலையிலும் அசரீரியிலிருந்து வேறுபட்டு விளங்கக் காண்கிறோம். எனவே மேற்கூறிய வேறுபாடுகளினின்று விரிச்சி வேறு அசரீரி வேறு என்பது தெளிவாகின்றது. மேலும் அசரீரி பற்றிய செய்தியினைச் சங்க இலக்கியத்தில் காணமுடிவதில்லை. முதன்முதலில் காப்பியத்தில்தான் இதுபற்றிய குறிப்புக் காணக்கிடக்கின்றது. அசரீரி என்பதனை இன்று தெய்வவாக்கு எனக் கூறப்படுவதனோடு ஒப்பிடலாம்.

விரிச்சிகேட்டல் அகம், புறம் ஆகிய இருமரபுகளிலும் பயின்று வந்துள்ளது. இதனை வாய்ப்புள்[42] எனவும் சுட்டுவதுண்டு. இது நன்னிமித்தம் உணர்த்தும் பாங்கில் பயின்று வந்துள்ளதனைச் சங்கப்பாடல்கள்[43] உணர்த்தக் காண்கிறோம். அத்துடன் நிமித்தக் கூறாகப் பெண்டிரின் சொல்லே நன்னிமித்தமாக அமைந்த திறத்தினைப் பாடல்கள் சுட்டுகின்றன. முல்லைப் பாட்டில் விரிச்சி கேட்கும் முறை சிறப்பாகச் சித்தரிக்கப்பட்டிருக்கின்றது. இதனை நப்பூதனார்,

---

விரிச்சி என்பது என்ன?

நற்சொல் அல்லது வாய்ச்சொல் என்பார்கள். நல்ல சகுனங்களில் ஒன்று. நாம் எதையாவது எதிர்பார்க்கும் போது சம்பந்தமில்லாதவர் யாரிடமோ பேசும் பேச்சில் நமக்கு இணக்கமான சொல் வந்தால் அதை அசரீரிவாக்கு என்று இப்போது சொல்கிறார்கள். அதுவே விரிச்சி.

—விடையவன் விடைகள்; கி. வா. ஜகந்நாதன்; பக். 64.

42. இன்னே வருகுவர் தாய ரென்போள்
நன்னர் நன்மொழி கேட்டன மதனால்
நல்ல நல்லோர் வாய்ப்புள்...... (முல். 16-18)

43. விடர்முகை யடுக்கத்து விறல்கெழு சூலிக்குக்
கடனும் பூணாம் கைந்நூல் யாவாம்
புள்ளு மோராம் விரிச்சியும் நில்லாம்
உள்ளலு முள்ளா மன்றே தோழி (குறு. 218:1-4)

நெடுநா வொண்மணி கடிமனை யிரட்டக்
குரையிலைப் போகிய விரவுமணற் பந்தர்ப்
பெரும்பாண் காவல் பூண்டென வொருசார்த்
திருந்திழை மகளிர் விரிச்சி நிற்ப (நற். 40:1-4)

பெரும்பெயல் பொழிந்த சிறுபுன் மாலை
அருங்கடி மூதூர் மருங்கிற் போகி
யாழிசை யினவண் டார்ப்ப நெல்லோடு
நாழி கொண்ட நறுவீ முல்லை
அரும்பவி ழலரி தூஉய்க் கைதொழுது
பெருமுது பெண்டிர் விரிச்சி நிற்ப
... ... ... ...
கொடுங்கோற் கோவலர் பின்னின் றுய்த்தர
இன்னே வருகுவர் தாய ரென்போள்
நன்னர் நன்மொழி கேட்டன மதனால்
நல்ல நல்லோர் வாய்ப்புள் தெவ்வர்
முனைகவர்ந்து கொண்ட திறையர் வினைமுடித்து
வருதல் தலைவர் வாய்வது நீநின்
பருவர லெவ்வங் களைமா யோயெனக்
காட்டவும்... ... ...

என முல்லைப்பாட்டில் காட்டிச் செல்கின்றார்.[44] விரிச்சி கேட்டலில் தெய்வத்தைப் பரவித் தொழுவது வழக்கமாகப் பின்பற்றப் பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். இவற்றில் நெல்லும் நீரும்[45] நெல்லும் பூவும்[46] உகுத்து வழிபட்டமை குறிப்பிடத்தக்கது. புறநானூற்றுப் பாடல் ஒன்றில் விரிச்சி பொய்த்தமை பேசப்பட்டிருக்கின்றது.[47]

### நன்னிமித்தங்கள்

நன்னிமித்தம், தீநிமித்தம் ஆகிய இருவகையான நிமித்தங்களும் பல்வேறு பொருட்கள், செயல்கள் பற்றி எழுந்தனவாகவே

44. முல். 6-11, 15-22.
45. நெல்நீ ரெறிந்து விரிச்சி ஓர்க்குஞ்
செம்முது பெண்டின் சொல்லும் நிரம்பா (புற. 280:6-7)
46. யாழிசை யினவண் டார்ப்ப நெல்லொடு
நாழி கொண்ட நறுவீ முல்லை
அரும்பவி ழலரி தூஉய்க் கைதொழுது
பெருமுது பெண்டிர் விரிச்சி நிற்ப (முல். 8-11)
47. என்னை மார்பிற் புண்ணும் வெய்ய
நடுநாள் வந்து தும்பியும் துவைக்கும்
நெடுநகர் வரைப்பின் விளக்கும் நில்லா
துஞ்சாக் கண்ணே துயிலும் வேட்கும்
அஞ்சுவரு குரால்அற் குரலுந் தூற்றும்
நெல்நீ ரெறிந்து விரிச்சி ஓர்க்குஞ்
செம்முது பெண்டின் சொல்லும் நிரம்பா (புற. 280:1-7)

காட்சி தருகின்றன. அவை மரம், பறவை, ஊர்வன, விலங்குகள், மாந்தர், கனவுகள், இயற்கையின் மாறுபட்ட தோற்றப் பொலிவுகள் ஆகியவற்றின் வாயிலாக உணர்த்தப்பட்டிருக் கின்றன. அவற்றில் முதற்கண் நன்மை பயப்பதாகக் கருதப்படும் நன்னிமித்தங்கள் பற்றிக் காண்போம்.

### புள்

ஏதாவது ஒரு செயலைத் தொடங்குவதற்கு முன் நல்ல நாளும், பொழுதும் நன்னிமித்தமும் பார்த்துத் தொடங்குவது தமிழ்மக்களிடம் தொன்றுதொட்டு இருந்து வரும் ஒரு வழக்க மாகும். இதுபோன்ற வழக்கம் பண்டைய கிரேக்க[48] ரோமானிய[49] நாகரிகங்களிலும் நிலவியதாகவும் இன்றும் நின்று நிலவுவதாகவும் வரலாற்றாசிரியர் குறிப்பிடுவர். பண்டைத் தமிழிலக்கியத்தின்கண் நல்லநேரமும்[50] நன்னிமித்தமும்[51] பார்த்த செய்தியும்[52] பழித்த செய்தியும்[53] பேசப்பட்டிருக்கின்றது.

---

48. கிரேக்கர்களின் மூடக் கொள்கைகளான நாள் பார்த்தல், சகுனம் பார்த்தல், மந்திரவாத நங்கையிருப்பதாக நம்பல் போன்றவைகளும் ஐரோப்பியச் சமுதாயத்தில் இன்றும் உலாவுகின்றன.

—பண்டைக்கால நாகரிகங்களின் வரலாறு; கி. ர. அனு மந்தன்; பக். 333.

49. குடியரசுக் காலத்தில் உரோமர் புண்ணிமித்தம் பார்த்தன ரெனவும் அறியக் கிடக்கின்றது. எலி கீச்சிடுதல், வாசிகள் கனைத்தல், வேழங்கள் ஆர்த்தல் முதலியவை துர்நிமித்தங்கள் என மொழியப்பட்டன. தலைவர்கள் நிமித்திகரிடமும் நிமித்தங்கேட்டே போருக்குப் புறப் பட்டனரெனவும் எத்தொழில் செய்ய முயலும்போதும் நிமித்த நூல்களை ஆய்தல் வழக்கமெனவும் தெரி கின்றது.

—பண்டைக்கால நாகரிகங்களின் வரலாறு கி. ர. அனு மந்தன்; பக். 85.

50. அச்சமும் உவகையும் எச்சம் இன்றி
நாளும் புள்ளும் பிறவற்றின் நிமித்தமும்
(தொல்-பொருள். 88:16-17)

51. புள்ளும் பொழுதும் பழித்த லல்லதை
உள்ளிச் சென்றோர்ப் பழியல ரதனாற்
புலவேன்... (புற. 204:10-12)

52. அம்ம வாழி தோழி கைம்மிகக்
கனவுங் கங்குல்தோ றினிய நனவும்
புனைவினை நல்கிற் புள்ளும் பாங்கின (அக. 141:1-3)
தோள்வலி யாப்ப ஈண்டுநம் வரவினைப்
புள்ளறி வுறீஇன கொல்லோ... (நற். 161:8-9)

53. புள்ளும் பொழுதும் பழித்த லல்லதை
உள்ளிச் சென்றோர்ப் பழியல ரதனாற்
புலவேன்...... (புற. 204:10-12)

ஓந்தி

ஓதி எனச் சங்க இலக்கியப் பாடல்கள் சுட்டும் பச்சோந்தியினை நிமித்தமல்லாத நிலையில் இரு நற்றிணைப் பாடல்கள்[54] பேசிச் செல்கின்றன. நிமித்தமுணர்த்தும் நிலையில் இது குறுந்தொகைப் பாடலில் சுட்டப்பட்டிருக்கின்றது.[55] இம்மூன்று பாடல்களும் பாலைத்திணைப் பாடலாக இருப்பது கொண்டு பாலை நிலமக்கள் இதனை நிமித்தமாகக் கூறாகக் கொண்டிருந்தமை தெளிவாகத் தெரியவருகின்றது. நிறம் மாறும் வியத்தகு பண்பின் அடிப்படையில் இது நிமித்தக் கூறாகக் கருதப் பட்டிருக்கலாம். இதனைப் போலவே பல்லியின் நிமித்தச் செயல்கள் பாலைப் பாடல்களிலேயே பெரும்பாலும் பேசப்பட்டிருப்பதும் குறிப்பிடத்தக்கது. ஓந்தி நிமித்தத்தினை,

> வேதின வெரிநி னோதி முதுபோத்
> தாறுசெல் மாக்கள் புட்கொளப் பொருந்துஞ்
> சுரனே சென்றனர் காதல ருரனழிந்து
> ஈங்கியா னழுங்கிய எவ்வம்
> யாங்கறிந் தன்றிவ் வழுங்க லூரே[56]

என அள்ளூர் நன்முல்லையார் காட்டியுள்ளார். இவ்வோந்தி நிமித்தம் பற்றிய குறிப்பினைப் பதினெண் கீழ்க்கணக்கு நூல்களிலோ இரட்டைக் காப்பியங்களிலோ காண முடிவதில்லை. தென் இந்திய மக்களிடம் இதன் வாலை ஞாயிற்றுக் கிழமைகளில் வெட்டி எடுத்து உலர்த்தித் தாயத்துச் செய்து குழந்தைகளின் கழுத்தில் காப்பணியாக அணியும் வழக்கம் இருப்பதாகக் குறிப்பர்.[57] இச்செயலுக்குரிய அடிப்படைக் காரணம் தெளிவாகப் புலப்படவில்லை. எனினும் இச்செயலுக்கும் சங்க காலத்தில் இதனை நிமித்தக் கூறாக் கருதியதற்கும் ஒருவிதத் தொடர்பு இருப்பதாகக் கருத இடமுண்டு.

---

54. நற்.92:1-2, 186:4-7.
55. குறு.140:1-3.
56. குறு. 140.
57. Similarly a chameleon has miraculous magical properties in its tail on Sunday and people cut it on those days, dry it in the sun, enclose it in a cylinder formed of goldleaf and hang it round a child's neck to ward off the evil influences of spirits etc.,
 —**Instrument and Purpose; P.262.**

பல்லி

பல்லி ஒலித்தலைச் சகுனமாகக் கருதுவதனைச் சங்க காலந் தொட்டு இன்று வரை தமிழ் மக்கள் வழக்கமாகக் கொண்டுள்ளதனை இலக்கியங்கள் மற்றும் வாழ்வியல் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. சங்க இலக்கியத்தின்கண் பல்லியின் சொல்லை நன்னிமித்தமாகக் கொண்டதற்கான சான்றுகள் மிகுதியாக உண்டு. மேலும் நிமித்தங்களில் பல்லி நிமித்தமே பிறநிமித்தங்களினும் மிகுதியான இலக்கியப் பயிற்சி பெற்று விளங்கக் காண்கிறோம். வடமொழியில் பலவித நிமித்தங்களைப் பற்றி விரிவாகவிவரித்துள்ள வராகமிகிரர் பல்லி நிமித்தம் பற்றிக் குறிப்பிடாதிருப்பது[58] பல்லி நிமித்தம் தென்னிந்திய மக்களுக்கு உரியதாக இருக்குமோ என நினைக்கத் தூண்டுகிறது. இக்கருத்துக்கு வலிமையூட்டும் நிலையில் பல்லி, நிமித்தமுணர்த்தும் கூறாகத் தென்னிந்தியா முழுமையும் கருதப் பட்டு வரும் நிலை குறிப்பிடத் தக்கதாக அமைகின்றது. பல்லிகளிலே ஏறக்குறைய 70 சாதிகளும் 300 இனங்களும் இருப்பதாகவும் இவை வெப்பமான பகுதிகளில் உலகம் நெடுகிலும் வாழ்வதாகவும் அதிலும் இவை மிகுதியாக இருப்பது இந்தியா அல்லது கிழக்குப் பிரதேசத்தில்தான் எனவும் கூறுவர்.[59]

பல்லியின் சொல்லைச் சகுனமாகக் கொள்வதற்குரிய காரணத்தை இரகுநாதாச்சாரியார், 'மனித உற்பத்திக் காரண பூதங்களாகிய பிராணிகளில் பல்லியினம் முதன்முதலில் நிலத்தில் வசிக்க வல்லமை பெற்றனவாக இருந்தமையால் பல்லியினத்தைப் படைப்புக் கர்த்தாவாகக் கருதி வணங்குகின்றனர் எனவும் பிராணிகளின் படைப்பில் பல்லியினத்திற்கே முதன்முதலில் வாயினால் சப்தம் செய்யும் சக்தி உண்டான காரணத்தால் பல்லி சொல்லுக்குப் பலனை ஏற்படுத்தினார்கள்'[60] என எடுத்துரைப்பார். இவர் கூறும் காரணங்களும் புராதன காலத்து பட்சதப் பல்லிகளான டைனசார் (Dinosaur) இனத்தின் வளர்ச்சி

58. One important thing is missing in Varahamihira and that is the interpretation of the chirping of lizards. This is very carefully observed in South India, various results expected according to the direction from which it is coming.
—Ibid. P. 215.

59. கலைக் களஞ்சியம்—தொகுதி-7; பக். 18.

60. கலைமகள்—தொகுதி-6; பல்லி; இரகுநாதாச்சாரியார்; பக். 35-42

நிலையில் பறவைகள் தோன்றியிருக்கக் கூடும் என அறிவியலார் கருதும் காரணங்களும் பல்லி நிமித்தக் காரணியாகக் கருதப்பட்ட தற்குரிய காரணமாகலாம். இல்லையெனில் மனிதனது இருப்பிடங் களை அண்டி வாழும் நிலையில் அவற்றின் ஒலி எழுப்பும் திறன் சில நிலைமைகளை நிச்சயிக்க மனிதனுக்கு உதவியநிலையில் அவை நிமித்தக்காரணியாகக் கருதப்பட்டிருக்கலாம்.

பல்லியின் ஒலியினை மட்டுமே நிமித்தமாகக் கருதிய நிலையினைச் சங்க காலந்தொட்டுக் காணமுடிகின்றது. ஆனால் பல்லி இருக்கும் திக்குகளையும் கிழமைகளையும் ஒலிகளின்எண்ணிக்கையினையும் கொண்டு பலனை நிச்சயித்தமையினைப் பிற் காலத்தெழுந்த 'கௌளி சாஸ்திரம்' மற்றும் இன்றைய நடைமுறை வாழ்வு ஆகியவை தெரிவிக்கக் காண்கிறோம். சங்க இலக்கியத் தில் பல்லியின் ஒலியினைக் கல்லில் அம்பினைத் தீட்டும்போது தோன்றும் ஓசையோடும்[61] மணியோசையோடும்[62] ஒப்புவமைப் படுத்தியுள்ளனர். பல்லியின் ஒலி நன்னிமித்தமாக அமைவதனை இனிய கூறும் பல்லி[63] நல்லதைக் கூறும் பல்லி[64] நிகழ்வதைக் கூறும் பல்லி[65] முதுவாய்ப்பல்லி[66] கணிவாய்ப்பல்லி[67] வாய்

---

61. உள்ளார் கொல்லோ தோழி கானவர்
பொன்புனை பகழி செப்பங் கொண்மார்
உகிர்நுதி புரட்டும் ஓசை போலச்
செங்காற் பல்லி தன்துணை பயிரும்
அங்காற் கள்ளியங் காடிறந் தோரே (குறு. 16)

62. பதுக்கைத் தாய செதுக்கை நீழற்
கள்ளி முள்ளரைப் பொருந்திச் செல்லுநர்க்கு
உறுவது கூறுஞ் சிறுசெந் நாவின்
மணியோர்த் தன்ன தெண்குரற்
கணிவாய்ப் பல்லிய காடிறந் தோரே (அக 151:11-15)

63. இடூஉ ஊங்க ணினிய படூஉம்
நெடுஞ்சுவர்ப் பல்லியும பாங்கிற் றேற்றும் (நற். 246: 1-2)

64. உயர்புகழ் நல்லி லொண்சுவர்ப் பொருந்தி
நயவரு குரல பல்லி
நள்ளென் யாமத் துள்ளுதொறும் படுமே (நற். 333:10-12)

65. உறுவது கூறுஞ் சிறுசெந் நாவின்
மணியோர்த் தன்ன தெண்குரற்
கணிவாய்ப் பல்லிய காடிறந் தோரே (அக. 151:13-15)

66. நல்லிசை நிறுத்த நாணுடை மறவர்
நிரைநிலை நடுகற் பொருந்தி இமையாது
இரைநசைஇக் கிடந்த முதுவாய்ப்பல்லி(அக. 387: 14-16)

67. மணியோர்த் தன்ன தெண்குரற்
கணிவாய்ப் பல்லிய காடிறந் தோரே (அக. 151:14-15)

மாண்ட பல்லி[68] எனச் சுட்டியுரைத்திருப்பது கொண்டு அறியலாம். அதன் சொல் தலைவனைப் பிரிந்திருக்கும் தலைவியைத் தேற்றியதாகப் பல பாடல்கள்[69] சுட்டுவதோடு பல்லிபட்ட திசையினைத் தொழுத செய்தியும்[70] நடுங்கியமையும்[71] பேசப்பட்டிருக்கின்றது. பல்லியின் சொல்லை நன்னிமித்தமாகக் கொண்ட நிலையினைக் கலித்தொகைப் பாடல்,

இனநல முடைய கானஞ் சென்றோர்
புனைநலம் வாட்டுந ரல்லர் மனைவயிற்
பல்லியும் பாங்கொத் திசைத்தன
நல்லெழி லுண்கணும் ஆடுமா லிடனே[72]

எனக் குறிப்பிடுவதுகொண்டு தெளிவாக அறிமுடிகின்றது.

சங்க இலக்கியத்தில் காட்டுப்பன்றி உணவுக்காகப் புறப்பட்ட போது பல்லியின் ஒலியினைச் சகுனமாகக் கருதி வேட்டுவனின் வலையில் அகப்படாது தப்பியதாக இருபாடல்களில்[73] பேசப்பட்டிருக்கின்றது. இதனை பி.எல். சாமி கற்பனைச்செய்தி எனக்

68. தாம் மாண்புஇல் வெஞ்சுரம் சென்றார் வரக்கண்டு
வாய்மாண்ட பல்லி படும் (கைந். 18:3-4)
69. நற். 169:1-3, 246:1-2, 333:10-12, அக. 351:14-17.
70. ஓங்கிய நல்லி லொருசிறை நிலைஇப்
பாங்கர்ப் பல்லி படுதொறும் பரவிக்
கன்றுபுகு மாலை நின்றோ ளெய்தி (அக. 9:18-20)
71. ஐம்மென் தூவி யணைசேர்பு அசைஇ
மையல் கொண்ட மதனழி யிருக்கையள்
பகுவாய்ப் பல்லி படுதொறும் பரவி
நல்ல கூறென நடுங்கிப்
புல்லென் மாலையொடு பொருங்கொல் தானே
(அக. 289: 13-17)
72. கலி. 11:19-22.
73. எய்ம்முள் அன்ன பருஉமயிர் எருத்திற்
செய்ய்ம்ம் மேவற் சிறுகட்பன்றி
ஓங்குமலை வியன்புனம் படீஇயர் வீங்குபொறி
நூழை நுழையும் பொழுதிற் றாழாது
பாங்கர்ப் பக்கத்துப் பல்லி பட்டென
மெல்ல மெல்லப் பிறக்கே பெயர்ந்துதன்
கல்லளைப் பள்ளி வதியும்... (நற். 98:1-7)
முதைச்சுவற் கலித்த மூரிச்செந்தினை
ஓங்குவணர்ப் பெருங்குரல் உணீஇய பாங்கர்ப்
பகுவாய்ப் பல்லிப் பாடோர்த்துக் குறுகும்
புருவைப் பன்றி... ... ... (அக.88:1-4)

கூறுவர்.[74] இச்செய்தி புலவரின் கற்பனையில் உதித்ததென்றாலும் அக்கால மக்களின் நிமித்த உணர்வினைப் பிரதிபலிப்பது என்ற நிலையில் சமுதாயச் சிறப்புப் பெற்று விளங்கக் காண்கிறோம். மனித உணர்வினைப் பறவை மற்றும் விலங்கினங்களின் வாயிலாக இலக்கியத்தில் புலப்படுத்தியுள்ள போக்கினைத் தமிழ், வடமொழி ஆகிய இருமொழி இலக்கிய மரபின்வழிக் காணமுடிகின்றதெனினும் அதனைப் பழந்தமிழர் கையாண்டமுறை குறிப்பிடத்தக்கதாக அமைவதாகப் பேராசிரியர் சுந்தரமூர்த்தி அவர்கள் சுட்டிக் காட்டுவார்.[75] மேற்காட்டிய கருத்துகளின் அடிப்படையில் பழந்தமிழ்ப்புலவர்கள் இயற்கைப் பொருட்களைத் தங்கள்படைப்புக்களில் கையாளும்பொழுது சில குறிக்கோள்களின் அடிப்படையில் கையாண்டுள்ளார் என்பது தெளிவாகின்றது

இன்றைய நிலையில் பல்லியின் சொல்லைக் கேட்கும் வழக்கமும் அவற்றிற்குப் பலன்கண்டு செயல்களைத் தொடங்குவதும் கிராமப்புற மக்களிடையே வழக்கில் இருந்துவருகிறது. தமிழ் நாட்டில் கிராமதேவதைகளுக்கு விழா எடுக்க நினைக்கும்பொழுது கிராமதேவதை பல்லியின் வாயிலாக விழாத் தொடங்குவதற்கு அனுமதி அளிப்பதாகக் கருதுவதும் அந்நிமித்தம் வாய்த்தபின்பே விழாத் தொடங்குவதனையும் மக்கள் வழக்கமாகக் கொண்டிருப்பதாக சோமலெ தன் நூலில் சுட்டுகின்றார்.[76] பல்லி சொன்னால் தரையில் மூன்றுமுறை தட்டும் பழக்கமும் மற்றும் அவற்றின் சொல்லை ஏற்றுக்கொள்ளும் வகையில் மக்கள் வாயினால் அதன் ஒலியைப்போல் ஓசை இசைப்பதையும் வழக்கமாகக் கொண்டுள்ளனர். பல்லி சொல்வதைப் புனிதமாகக் கருதுவதும் அதனைச்

74. சங்க இலக்கியத்தில் விலங்கின விளக்கம்; பி. எல். சாமி; பக். 149.

75. In Sanskrit the description of the life of animals and birds to express the human emotion has to some extent been found in literature. But the ancient Tamils seems to have had a special achievement in this technique.
—**Early Literary Theories in Tamil**; Dr.G. Sundaramoothy; p.130.

76. The Festivals commences only if the deity gives permission by the chirping of a lizard in a particular direction or at a particular spot viz.,in a mango or a coconut tree.
—**Folklore of Tamilnadu**; S.M. Lakshmanan chettiar; p.110.

சிவனுடன் தொடர்புபடுத்துவதும் அதற்கு இடையூறு செய்தால் ஊறுவிளைவித்தவர்க்கு நோய் ஏற்படும் என நம்புவதும் அதற்குக் கழுவாயாக அதன் உருவத்தைத் தங்கத்திலோ, வெள்ளியிலோ செய்து படைப்பதும் இன்றைத் தமிழரின் நடைமுறை வாழ்வில் காணக்கிடக்கின்றது. பல்லியின் சொல் கேட்கக் கோயிலுக்குச் செல்வதும் வழக்கில் உள்ளது.[77]

காக்கை

காக்கை பறவை இனங்களிலேயே அறிவுமிக்க பறவையாகக் கருதப்படுகின்றது. இதன் ஒலியினைச் சகுனமாகக் கொள்ளும் வழக்கம் சங்க காலம் தொட்டு இன்றுவரை தமிழ்மக்களிடையே நின்று நிலவுகிறது. நிமித்தம் உணர்த்தும் பறவைகள் சிலவற்றிடம் புனிதத்தன்மை அடங்கியிருப்பதாகக் கருதும் எண்ணத்தின் அடிப்படையிலேயே காக்கை நிமித்தப் பறவையாகச் சுட்டப்பட்டிருப்பதாகச் ஜி.எல். ஹார்ட் (G.L. Hart) குறிப்பிடுகின்றார்.[78] இங்கு அவர் குறிப்பிடும் புனித சக்தி தொலையுணர்வு வயப்பட்ட ஒன்றாக இருக்கலாம். இதனை முன்னறிதல் என உளவியலார் சுட்டுவர். சாதாரணப் பகுத்தாய்வு முறைகளுக்குப் புலனாகாத எதிர்கால நிகழ்ச்சிகளை அதீதப் புலன்காட்சி மூலம் முன்னதாகவே அறிந்து கூறும் ஆற்றலையே முன்னறிதல் என்பர்.[79] இம்முன்னறிதலாகிய தொலையுணர்வு ஆற்றல் மனிதனைக் காட்டிலும் சிலபறவைகளுக்கும் விலங்கினங்களுக்கும் சிறந்திருப்பதனை உளவியலார் கண்டுணர்த்தியுள்ளனர். அந்தக் கருத்தோட்டத்தின் அடிப்படையில் காக்கை நிமித்தமுணர்த்தும் காரணியாகக் கருதப்பட்டிருக்கலாம்.

காகம் கரைந்தால் விருந்துவரும் எனும் நம்பிக்கை அன்று முதல் இன்றுவரையுள்ள தமிழ்மக்களின் எண்ணத்தில் ஆட்சி

77. கலைக்களஞ்சியம் — தொகுதி-7; பக்.20.

78. Thus in Aiṅ. 391, the mother tells the Crow to "call so that my girl......will come". It seems to me that this concept is connected with the idea that certain birds are impregnated with sacred power.

—The Poems of Ancient Tamil; G.L. Hart; p.44.

79 கலைக் களஞ்சியம், தொகுதி-10; பக்.49.

செய்யக் காண்கிறோம். சங்க இலக்கியத்தில் இருபாடல்களில்[80] காக்கை நிமித்தமுணர்த்தும் நிலையில் பேசப்பட்டிருக்கிறது. அவ்விரு பாடல்களில், விருந்து வருவதைக் கரைந்து தெரியப்படுத்திய நிலையினைக் குறுந்தொகைப் பாடலும்[81] தலைவனுடன் உடன்போக்காகச் சென்ற தலைவியின் வருகையினைத் தெரியப்படுத்தினால் பொற்கலத்தில் உணவுபடைப்பதாக நற்றாய் காக்கையிடம் கூறுவதை ஐங்குறுநூற்றுப் பாடலும்[82] தெரிவிக்கின்றன. பின்னர்ப் பழமொழி நானூற்றில்[83] காக்கையின் சொல்லை என்னற்க என உணர்த்தி இருக்கக் காண்கிறோம். இங்கும் காக்கையின் சொல் நிமித்தமுணர்த்தும் தன்மையாலேயே சிறப்பாகக் கருதப்பட்டுள்ளது. காக்கை கரைவதனை நன்னிமித்தமாகக் கொள்வதனை இந்தியாவின் பல பகுதிகளிலும் மற்றும் அதனைத் தீநிமித்தக் காரணியாகக் கருதுவதனை மேலைநாட்டாரும் குறித்துச் செல்வர்.[84] காக்கையின் கரைதல் எண்ணிக்கை கொண்டு நிமித்தமுணரும் பிற்கால நிலை, சங்க காலத்திலோ அல்லது சங்க மருவிய காலத்திலோ வழக்கில் இல்லை. இதிலிருந்து எண்ணிக்கை கொண்டு நிமித்தமுணரும் நிலை பிற்காலத்தில் ஏற்பட்ட வளர்ச்சி, மாற்ற நிலைகளை உணர்த்துவதாகலாம்.

இறந்தோர்க்குப் பிண்டம் வைத்த பொருட்களைக் காக்கைக்குப் படைப்பதில் ஒரு தொன்மையான நம்பிக்கை அடங்கியுள்ளதாக டாக்டர் ராஜ் பாலி பாண்டே (Dr. Raj Bali pandey)

---

80. குறு. 210, ஐங்.391.

81. முழுதுடன் விளைந்த வெண்ணெல் வெண்சோறு
எழுகலத் தேந்தினுஞ் சிறிதென் தோழி
பெருந்தோள் நெகிழ்த்த செல்லற்கு
விருந்துவரக் கரைந்த காக்கையது பலியே (குறு. 210:3-6)

82. பச்சூன் பெய்த பைந்நிண வல்சி
பொலம்புனை கலத்திற் றருகுவென் மாதோ
வெஞ்சின விறல்வேற் காளையொடு
அஞ்சி லோதியை வரக்கரைந் தீமே (ஐங். 391)

83. கள்ளியகிலும் கருங்காக்கைச் செல்லும்போல்
என்னற்க யார்வாயின் நல்லுரையை... (பழ. 35:1-2)

84. The presence of dark-plumaged bird-notably the crow should one perch on a roof is ill-omened and suggestive of death.

—The Superstition and the Superstitious; Eric Maple; p. 100.

தன் ஆயவு நூலில் குறித்துச் செல்வார். அந்நம்பிக்கையாவது இறந்தவர்களுக்குப் பிண்டம் கொடுக்கின்ற நாளில் இறந்தவர்கள் பறவை உருவில் வருவர் என்பதே.[85] இது போன்ற நம்பிக்கை இன்றைய தமிழர் வாழ்வில் காணக்கிடப்பதை சோமலே சுட்டியுள்ளார்.[86] மேலும் இறந்தவர் பொருட்டு இரண்டாம் நாள் உணவுப் பொருட்களை இடுகாட்டில் வைத்துப் படைப்பதில் காக்கை அவ்வுணவினை முதலில் உண்ணவேண்டும் என எதிர்பார்ப்பதனை பி.எல். சாமி குறிப்பிடுகின்றார்.[87] தமிழ்நாட்டில் ஊர்க் காக்கையும் கேரளத்தில் அண்டங்காக்கையும் உண்ணவேண்டுமென எதிர்பார்ப்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

காரிப்புள்

காரிப்புள் நன்னிமித்தமுணர்த்தியதனைச் சிலம்பில், பாலை நில மக்களான வேட்டுவர் நிரைகவரச் சென்று செயல்முடித்து ஊர் திரும்பிய நிலையில் ஆநிரையினைப் புள் வாய்ச்சொன்ன கணியின் முற்றத்தில் நிறைத்த செயலால் அறிகின்றோம்.[88] காரிப்புள்ளாகிய ஆனைச்சாத்தான் எனும் கரிக்குருவி நிமித்த முணர்த்தியமை தமிழிலக்கியத்தில் முதன்முதலில் சிலம்பில்தான் சுட்டப்பட்டிருக்கின்றது. பின்னர் இதன் நிமித்தங்கள் பரவலாகப் பேசப்பட்டிருப்பதனைத் தொடர்ந்து காணமுடிகின்றது. காரிப்புள் நிமித்தமாகக் கருதப்பட்டிருப்பதற்கு அதன் சிறப்பான பண்பியல்

---

85. Just after the bath some grains of boiled rise and peas are scattered on the ground for the crows. It recalls the primitive belief according to which the dead were supposed to appear as birds.
**Hindu Samskaras**; Dr, Raj Bali pandey; p.255.

86. Feeding of crows is said to please departed souls.
—**Folklore of Tamilnadu**; p.46.

87. இன்றும் இறந்தோர்க்கு நினைவாகச் செய்யும் சடங்குகளில் காக்கைக்குப் பலி கொடுக்கும் வழக்கம் மலையாளத்தில் உள்ளது. இப்பலியை அண்டங்காக்கைகள் உண்ணவேண்டுமென்று மக்கள் விரும்புகின்றனர். அண்டங்காக்கையின் உருவில் மூதாதையர் பலியை உண்பதாகக் கருதுகின்றனர்.
—செந்தமிழ்ச் செல்வி — சிலம்பு.45; சங்க இலக்கியத்தில் காக்கை; பி.எல். சாமி; பக்.355.

88 முருந்தே ரிளநகை காணாய்நின் னையர்
கரந்தை யலறக் கவர்ந்த வினநிரைகள்
கள்விலை யாட்டில் வேய்தெரி கானவன்
புள்வாய்ப்புச் சொன்னகணி முன்றி னிறைந்தன
(சிலப். 12:16)

யையே பி. எல். சாமி சுட்டிக் காட்டுவார்.[89] இங்கு நிமித்தக் கூறுகளின் சிறப்பான பண்பியல்புகளின் அடிப்படையில் நிமித்தங்கள் அமைந்திருக்கலாமென நினைப்பதற்கு ஏதுவாக மேற்கூறிய கூற்று அமைந்திருக்கக் காண்கிறோம்.

மாந்தர் உறுப்புகள்

தமிழ் இலக்கியங்களின் சான்றுகள் கொண்டு நோக்கும் பொழுது பெண்களின் உடலில் ஏற்படும் நன்னிமித்தக் குறிகளாகச் சுட்டப்பட்டுள்ளதனைக் காணமுடிகின்றது. ஆண்களின் உடலில் ஏற்படும் மாற்றங்களை நன்னிமித்தமாகக் கொண்டதற்குரிய சான்றேதும் காணப்படவில்லை. ஆனால் முல்லைப்பாட்டில் ஓரிடத்தில் மட்டுமே நல்லோர் வாய்ச்சொல்லை நன்னிமித்தமாகக் கொண்டநிலை சுட்டப்பட்டுள்ளது.[90] பெண்களின் தோள் செறிதல்,[91] வளை செறிதல்,[92] கண் இடனால்,[93] கனவு திருந்துதல்,[94]

---

89. கடிய குரலிட்டு எதிரிகளைப் பாய்ந்து விரட்டுவதைப் பார்த்தே இதை நிமித்தமாகக் கொண்டனர் என்று தெரிகின்றது.
—செந்தமிழ்ச்செல்வி - சிலம்பு 45; ஆனைச்சாத்தான்; பி. எல். சாமி; பக். 579-580.

90. நன்னர் நன்மொழி கேட்டன மதனால்
நல்ல நல்லோர் வாய்ப்புள் தெவ்வர்
முனைகவர்ந்து கொண்ட திறையர் வினைமுடித்து
வருதல் தலைவர் வாய்வது நீநின்
பருவர லெவ்வங் களைமா யோயென (முல். 17-21)

91. சரிவளைப் பொலிந்த தோளுஞ் செற்றும்
வருவர்கொல் வாழி தோழி... ... (குறு. 260:3-4)

92. நுண்ணேர் புருவத்த கண்ணு மாடும்
மயிர்வார் முன்கை வளையுஞ் செறூஉம்
... ... ... ... ...
பெருங்கல் நாடன் வருங்கொ லன்னாய் (ஐங். 218:1-2,5)

93. உருவ வேல் கண்ணாய் ஒருகால் தேர்ச் செல்வன்
வெருவ வித்துடைக்க நீள் அத்தம் வருவர்
சிறந்த பொருள் தருவான்சேட் சென்றார் இன்றே
இறந்த கண் ஆடும் இடம். (திணை. நூற். 80)

94. பூங்கண் இடம் ஆடும் கனவும் திருத்தின
ஓங்கிய குன்றம் இறந்தாரை யாம்நினைப்ப
வீங்கிய மென்தோள் கவினிப் பிணிதீர
பாங்கத்துப் பல்லி படும் (ஐந். எழு. 41)

கங்குல் கனவு[95] மற்றும் தும்மல் வருதல்[96] ஆகியவை நன்னிமித்தமாகக் காட்டப்பட்டிருக்கின்றன.

கண் துடித்தல்

பெண்களின் இடதுகண் துடிப்பதனையே சங்க இலக்கியங்கள் நன்னிமித்தமாகக் குறித்துள்ளன. வலதுகண் துடிப்பதால் தீமை விளையும் என்பதனை இளங்கோவடிகள் சிலம்பில் இந்திரவிழவூரெடுத்த காதையில் விழாநாளன்று மாதவியின் வலக்கண் துடித்தது கொண்டு காட்டியுள்ளார். அவளது வாழ்வில் தீமை நிகழப்போவதனை,

> கண்ணகி கருங்கணு மாதவி செங்கணும்
> உண்ணிறை கரந்தகத் தொளித்துநீ ருகுத்தன
> எண்ணுமுறை யிடத்தினும் வலத்தினுந் துடித்தன[97]

எனக் காட்டுவதன் வாயிலாகச் சுட்டிச் சென்றுள்ளார். தமிழிலக்கியத்தில் முதன்முதலில் சிலம்பில்தான் இடம், வலம் துடித்தலின் நன்மை தீமை குறிக்கப்பட்டுள்ளது.

தும்மல்

தும்மலை நிமித்தமாகக் கொண்டதற்கான சான்று சங்க இலக்கியத்தில் சுட்டப்படவில்லை; ஆனால் இன்றைய தமிழ் மக்களின் நடைமுறை வாழ்வில் தும்மலைச் சகுனமாகக் கொள்ளும் போக்குக் காணப்படுகிறது. ஐந்திணை எழுபதில் தொடர்ந்து வந்த தும்மல் தலைவனின் வரவினை உணர்த்துவதாகக் குறிக்கப்பட்டிருக்கின்றது.[98] தும்மினால் பிறர் நினைப்பதாகக் கருதும் நிலையினைத் திருக்குறளில் தெளிவாகக் காண்கிறோம்.[99] இன்றும் தும்மலைச் சகுனமாகக் கொள்ளும் போக்கு, தமிழ்

95. அம்ம வாழி தோழி கைம்மிகக்
கனவுங் கங்குல்தோ றினிய நனவும்
புனைவினை நல்லிற் புள்ளும் பாங்கின (அக. 141:1-)

96. மன்ற முதுமரத்து ஆந்தைகுரல் இயம்ப
குன்றகம் நண்ணி குறும்பு இறந்து சென்றவர்
உள்ளிய தன்மையர்போலும் அடுத்து அடுத்து
ஒள்ளிய தும்மல் வரும். (ஐந். எழு. 40)

97. சிலப். 5:237-239.

98. மன்ற முதுமரத்து ஆந்தைகுரல் இயம்ப
குன்றகம் நண்ணி குறும்பு இறந்து சென்றவர்
உள்ளிய தன்மையர்போலும் அடுத்து அடுத்து
ஒள்ளிய தும்மல் வரும் (ஐந். எழு. 40)

99. தும்முச் செறுப்ப அழுதாள் நுமர்உள்ளல்
எம்மை மறைத்திரோ என்று (திருக். 1318)

மக்களின் வாழ்க்கையில் நிலைபெற்றுள்ளது. தும்மல் தொடர்ந்து வந்தால் தும்முபவரைத் தொலைவிலுள்ள உறவினரோ நண்பர்களோ நினைப்பதாக எண்ணுவதாகவும் அதனை நன்மை தீமைகளை உணர்த்தும் சகுனங்களாகக் கருதுவதும் வாழ்வில் காணக்கிடக்கின்றது.

வானத்து விண்மீன்களில் வெள்ளி என்னும் விண்மீன் வடக்கே இருப்பின் மழைபெய்து நாடு செழிக்குமென நம்பியநிலை வெள்ளி நன்னிமித்தக் குறியாகக் கருதப்பட்டதனை உணர்த்துகின்றது.[100] குழலோசை[101] மற்றும் நற்சொல்[102] ஆகியவற்றை நன்னிமித்தமாகக் கருதியதனைச் சங்கப்பாடல்கள் தெரிவிக்கின்றன. புள் நிமித்தம் நன்னிமித்தமாக வாய்க்கப்பெற்ற பின்புதான் திருமண வினைகள் தொடங்கப்பெற்றன என்பதைத் திருமணம் பற்றிப் பேசும் அகநானூற்றுப் பாடல் ஒன்று சுட்டிச் செல்கின்றது.[103] இந்நிலைகொண்டு பழங்காலத் தமிழர், வாழ்வில் நிமித்தத்திற்கு எந்த அளவுக்கு முக்கியத்துவம் கொடுத்துள்ளனர் என்பதை உணரமுடிகின்றது.

## தீ நிமித்தங்கள்

பின்னர் நிகழவிருக்கும் நிலைமைகளை முன்னர்ச் சில அறிகுறிகளின் வாயிலாக முன்னறிந்துகொள்ளும் நிலையில் நிமித்தங்கள் மனிதவாழ்வில் சிறப்பிடம் பெறுகின்றன. அவை

---

100. அமல்சென்ற மருங்கின் வெள்ளி யோடாது
மழைவேண்டு புலத்து மாரி நிற்ப
நோயொடு பசியிகந் தொரீஇப்
பூத்தன்று பெருமநீ காத்த நாடே (பதிற். 13:25-28)

101. அணிமாலைக் கேள்வற் றரூஉமார் ஆயர்
மணிமாலை யூதுங் குழல் (கலி. 101:34-35)

102. அமுத முண்கநம் அயலி லாட்டி
... ... ... ... ...
பெருமலை நாடனை வருஉமென் றோளே (நற். 65:1,9)

103. மைப்பறப் புழுக்கின் நெய்க்கனி வெண்சோறு
வரையா வண்மையொடு புரையோர்ப் பேணிப்
புள்ளுப்புணர்ந் தினிய வாகத் தெள்ளொளி
அங்க ணிருவிசும்பு விளங்கத் திங்கட்
சகட மண்டிய துகள்தீர் கூட்டத்துக்
கடிநகர் புனைந்து கடவுட் பேணிப்
படுமண முழவொடு பருஉப்பணை இமிழ
வதுவை மண்ணிய மகளிர் ... ... (அக. 136:1-8)

மனிதனது செயல்களின் நன்மை தீமைகளை நிச்சயிக்கும் நிலையால் நன்னிமித்தம், தீநிமித்தம் எனப் பகுக்கப்படும். தீநிமித்தங்கள் பெரும்பாலும் இயற்கையின் மாறுபட்ட செயல் முறைகள், பறவை நிமித்தங்கள், விலங்கு பற்றிய நிமித்தங்கள், மாந்தரின் உடலில் ஏற்படும் மாற்றங்கள், கனவு நிமித்தங்கள், விண்ணியல் மாறுபாடுகள் ஆகியவற்றின் வழி வெளிப்பட்டிருப்பதனை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. ஜி. எல். ஹார்ட் என்பவர் தனது நூலில் மன்னன் தீநிமித்தங்களால் பாதிக்கப்படாதவன் என்றும் அவனது சிறப்பும் புனித சக்தியும் பிறசக்திகளை வெல்லும் தன்மைகொண்டது எனவே அவனையோ அல்லது நாட்டையோ தீநிமித்தங்கள் பாதிப்பதில்லை என்று கூறுகின்றார்.[104] அவர் கூறும் கருத்து மேலும் ஆய்வுக்குரியது. ஏனெனில் வெண்கொற்றக்குடை, வாள் ஆகியவற்றை மன்னன் நல்ல நேரத்தில் புறப்படச் செய்யும் மரபு புறப்பாடல்களில் பேசப் பட்டுள்ளது. அத்துடன் அரசவையில் கணிகர் இடம் பெற்றிருந்த தனைச் சிலப்பதிகாரமும் காட்டுகின்றது.[105]

மரம்

மரத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு பல நம்பிக்கைகள் உலகில் நிலவுவதனைப் பேராசிரியர் கோ. சுப்பிரமணிய பிள்ளை தனது நூலில்[106] எடுத்துரைத்துள்ளார். மரத்தைக் கடவுள் உறையும் இடங்களாகக் கருதி வழிபட்ட நிலையினைப் பல சங்கப் பாடல்கள்[107] தெரிவிக்கின்றன. மன்னர் காவன்மரங்

---

104. In Tamil, a king is often praised by saying that he is unaffected by bad omens, a theme whose purport is that the king's greatness and sacred power are so extra-ordinary that the disposition of other sacred powers makes no difference to him or his kingdom.
—**The Poems of Ancient Tamil; P. 214.**

105. அறைபறை யெழுந்தபி னரிமா னேந்திய
முறைமுதற் கட்டி லிறைமக னேற
ஆசான் பெருங்கணி யருந்திற லமைச்சர்
தானைத் தலைவர் தம்மொடு குழீஇ (சிலப். 26:1-4)

106. **Tree Worship and Ophiolatry; G. Subramania pillai; P. 1.**

107. தொன்றுறை கடவுள் சேர்ந்த பராரை
மன்றப் பெண்ணை (நற். 303:3-4)

தாதெரு மறுகி னாபுறந் தீண்டு
நெடுவீ ழிட்ட கடவு ளாலத்
துகுபலி யருந்திய தொகுவிரற் காக்கை (நற். 343:3-5)

கடவுள் மரத்த முண்மிடை குடம்பைச்
சேவலொடு புணராச் சிறுகரும் பேடை

(அக. 270: 12-13)

களைப் பாதுகாத்தமை மற்றும் மக்கள் வாழ்வில் பூக்களும் மரங்களும் பெற்றிருந்த தனிச்சிறப்பு ஆகியவை தமிழரின் குறிப்பிடத்தக்க பண்பாட்டு மரபினைப் புலப்படுத்தும். மரங்கள் நிமித்தமுணர்த்தும் திறத்தினைத் தொல்காப்பியமும் சங்க இலக்கியமும் சுட்டுகின்றன. இதுபோன்றநம்பிக்கை உலகின் பல பாகங்களில் பண்டைய மக்களிடம் பரவி இருந்ததாகக் காட்டுவர்.[108] மரங்கள் நன்னிமித்தக் குறிகளாகச்சுட்டப்பட்டதற்கானசான்றுகள் சங்க மருவிய காலம் வரையுள்ள தமிழிலக்கியத்தில் காணப்படவில்லை. தீநிமித்தக் குறியாகச் சுட்டப்பட்டதற்கான சான்றுகளும் ஒரு சிலவாகவே உள்ளன.

உன்னம்

உன்னம் என்பது ஒருவகை மரமாகும். இதனை இலவமரமெனக் கூறுவது மலைநாட்டு வழக்கெனவும் போர்செய்வதற்குச் செல்வோர் நிமித்தம் பார்த்தற்குரிய மரமெனவும் டாக்டர் உ.வே.சா. அவர்கள் குறிப்பார்.[109] இம்மரம் நிமித்தங் காண்பார்க்கு வெற்றி எய்துவதாயின் தழைத்தும் தோல்வியுறுவதாயின் கரிந்தும் காட்டிப் பின்விளைவினை முன்னுணர்த்துவதாகக் கருதுவர். இதனை உன்ன நிலை எனத் தொல்காப்பியர் புறத்திணையியலில் வெட்சியின் மாறாகிய கரந்தைத்திணையின் துறைகளுள் ஒன்றாகக் காட்டுகின்றார்[110]. உன்னம் இலவமரமா என்பதுசிந்தனைக்குரியது. ஏனெனில் அகநானூற்றுப்பாடல்களில்[111]

108. Tree Worship and Ophiolatry; P. 81.

109. புறநானூறு மூலமும் பழைய உரையும்; உ. வே. சாமிநாதையர் பதிப்பு; பக்.11.

110. ஓடாக் கழல்நிலை உளப்பட ஓடா
உடல்வேந்து அடுக்கிய உன்ன நிலையும்
(தொல்-பொருள். 63:7-8)

111. உரைப்ப போல ஊழ்கொள்பு கூவ
இணர்ச்சிதர் உகுத்த இலவத் தாங்கட்
சினைப்பூங் கோங்கி னுண்டாது பகர்நர் (அக. 25:8-10)

அருவி யான்ற வுயர்சிமை மருங்கில்
பெருவிழா விளக்கம் போலப் பலவுடன்
இலையில மலர்ந்த இலவமொடு
நிலையுயர் பிறங்கல் மலையிறந் தோரே (அக.185:10-13)

இலவு என்ற சொல்லாட்சி இலவமரத்தைச் சுட்டவும் பயன்பட்டிருக்கின்றது. உன்னம் நிமித்தமுணர்த்திய நிலையினைப் பதிற்றுப்பத்தின் இருபாடல்கள்[112] சுட்டுகின்றன. அவற்றில் ஒன்றில் செல்வக்கடுங்கோ வாழியாதனைக் கபிலர் உன்னத்துப்பகைவன் என்று பாராட்டுகின்றார்.[113] இங்கு அவ்வாறு பாராட்டுவதற்கு உன்னமரம் தீநிமித்தம் உணர்த்தியும் வாழியாதன் அஞ்சாது சென்று போரில் வெற்றி பெற்றமையே காரணமாக அமைகின்றது. புறநானூற்றுப் பாடலில் வற்றியமரம் தீப்பற்றிய நிலை தீநிமித்தக் குறியாகக் குறிக்கப்பட்டுள்ளது.[114]

பறவை

பறவைகள் நன்னிமித்தம், தீநிமித்தம் ஆகிய நிமித்தங்களையும் உணர்த்தும் காரணியாகச் செயல்பட்ட நிலையினைப் பண்டைத் தமிழ் இலக்கியங்கள் பரக்கப் பேசுகின்றன. தீநிமித்தக் காரணியாக ஆந்தை இனப் பறவைகளே சங்க இலக்கியத்தில் சுட்டப்பட்டிருக்கின்றன. சங்க இலக்கியத்தில் ஆந்தை இனங்களைப்பெயர் சுட்டிக் குறிப்பிட்டிருப்பதும் பின்னர்த் தோன்றிய பதினெண்கீழ்க்கணக்கு நூல்களில் ஆந்தை எனப் பொதுப் பெயராலேயே சுட்டியிருப்பதும் சொற்பொருளாட்சி நிலையில் முக்கியத்துவம் பெறுகின்றன.

ஆந்தை

பறவைகளில் ஆந்தை இனப்பறவைகளே தீநிமித்தங்களை அறிவிக்கும் கருவிகளாகச் செயல்பட்ட நிலையினை மிகுதியான இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. சங்க இலக்கியத்தில் ஆந்தை இனப்பறவைகளாக ஐந்துவகைப் பறவைகள் கூறப்பட்டுள்ளதாகவும் அவை கூகை, குரால், குடிஞை, ஊமன்,

---

112. பதிற். 40:12-17, 61:3-6.

113. ஓவத் தன்ன வினைபுனை நல்லிற்
பாவை யன்ன நல்லோள் கணவன்
பொன்னி னன்ன பூவிற் சிறியிலைப்
புன்கா லுன்னத்துப் பகைவ னெங்கோ (பதிற். 61:3-6)

114. வேண்டிடத் தடூஉம் வெல்போர் வேந்தே
திசையிரு நான்கு முற்க முற்கவும்
பெருமரத்து இலையில் நெடுங்கோடு வற்றல் பற்றவும்
வெங்கதிர்க் கனலி துற்றவும் பிறவும் (புற. 41:3-

ஆண்டலை என ஐவகைப்படுமென்பர்.[115] ஆந்தையினை மேல் நாடுகளில் ஞானம் நிறைந்த பறவையாகக் (Bird of wisdom) கருதுகின்றனர். இவ்வாறு கருதுவதற்கும் இவை காட்டும் நிமித் தத்திற்கும் ஏதேனும் தொடர்பிருக்கலாம். தமிழர்கள் ஆந்தை யினைத் தீநிமித்தக் கூறாகக் கருதுவதுபோலவே மேலை நாடு களிலும் கருதுவதாகக் குறிப்பர்.[116] மேற்கூறிய ஐந்துவகைப் பறவைகளில் கூகையே தீநிமித்தக் கூறாகப் பலபாடல்களில் சுட்டப்பட்டிருக்கின்றது. இக்கூகையையே இன்று சாக்குருவி என நிமித்த அடிப்படையில் பெயரிட்டழைக்கின்றனர். இங்கு முதலில் கூகை பற்றிய எண்ணங்களைத் தொகுத்துக் காண்போம்.

கூகை

கூகை மரப்பொந்தில் வதியும்[117] வளைந்த வாயையும்[118] குடுமியையும்[119] சுழல்போன்ற கண்ணையும் உடையது.[120] இல்லெலியை விரும்பித் தின்னும்.[121] அணங்கு,[122] பேய்மகள்[123] உலவும் நடுஇரவில் அஞ்சும்படி குழறும் தன்மையது. இதனை

115. செந்தமிழ்ச்செல்வி—சிலம்பு—46; சங்க இலக்கியத்தில் கூகையும் குராலும் குடிஞையும் ஊமனும் ஆண்டலையும். பி. எல். சாமி; பக். 402.

116. It is generally believed throughout the United States that to hear an ow hooting is a sign bad-luck is coming; to hear a hoot owl is a sign of death.

**Standard Dictionary of Folklore Mythology and Legend**; P. 12.

117. நிலம்பக வீழ்ந்த அலங்கற் பல்வேர்
முதுமரப் பொந்திற் கதுமென வியம்பும்
கூகைக் கோழி...... (புற. 364:10-12)

118. வளைவாய்க் கூகை நன்பகற் குழறவும் (பட்.268)

119. நெடுநகர் வீழ்ந்த கரிக்குதிர்ப் பள்ளிக்
குடுமிக் கூகை குராலொடு முரல (மது. 169-170)

120. சுழல்விழிப் பசுங்கட் சூர்த்த நோக்கிற்
கழல்கட் கூகையொடு கடும்பாம்பு தூங்கும் (திரு -48-49)

121. இல்லெலி வல்சி வல்வாய்க் கூகை
கழுதுவழங்கு யாமத் தழிதகக் குழறும் (அக. 122:13-14)

122. கூகைச் சேவல் குராலோ டேறி
ஆரிருஞ் சதுக்கத் தஞ்சுவரக் குழறும்
அணங்குகால் கிளருங் மயங்கிருள் நடுநாள் (நற். 319:4-6)

123. இல்லெலி வல்சி வல்வாய்க் கூகை
கழுதுவழங்கு யாமத் தழிதகக் குழறும் (அக. 122:13-14)

முதுபுள் எனவும் அகநானூற்றுப் பாடல் குறிப்பிடுகின்றது.[124] இது பெரும்பாலும் சுடுகாட்டுக்கருகில் வாழும் தன்மையைப் பல புறநானூற்றுப் பாடல்கள்[125] சுட்டிச் செல்வதுகொண்டு அதன் இருப்பிடம் புறங்காடு என்பதை உணரலாம். இதன் குரல் அழுகுரலோடும் பறையோசையோடும் ஒப்பிட்டுப் பேசப் பட்டுள்ளது. இதன் ஒலிக்கும் தன்மையினைப் புறநானூற்றுப் பாடல் ஓசையுணர்வு தோன்றப் படம்பிடித்துக் காட்டும். இங்கு அதன் ஒலிப்புமுறை சாவோரை அழைப்பதாகக் கருதும் நம்பிக்கையுணர்வு தோன்ற,

> பொத்த வறையுட் போழ்வாய்க் கூகை
> சுட்டுக் குவியெனச் செத்தோர்ப் பயிரும்
> கள்ளியம் பறந்தலை.........[126]

எனப் பாடப்பட்டுள்ள திறம் சங்கப் புலவர்கள் கட்புலச் செவி யுணர்வுகளுக்கு முக்கியத்துவம் கொடுத்து இலக்கியம் படைத்த சிறப்பிற்குச் சான்றாக அமையும். இதன் தொடர்ச்சியினை மணிமேகலையில் சாத்தனார் 'சாவோர்ப் பயிரும் கூகை' எனச் சுட்டியுரைத்திருப்பது[127] கொண்டும் அறியலாம்.

கூகை சாவோரை அழைப்பதாகக் கருதும் வழக்கம் இன்றும் மக்களிடையே நின்று நிலவக் காண்கிறோம். வீட்டின் அருகிலோ அல்லது தெருவிலோ ஆந்தை பேரொலி எழுப்பினால் தீய அறிகுறி எனக் கருதி அதனை ஓட்டுவதை இன்றும் வழக்கமாகக் கொண்டுள்ளனர். கேரளத்தில் இந்தவகை ஆந்தையைச் சாவு தரும் எமதூதன் எனக் கருதுகின்றனர். இதனைச் செகுத்தான் என்று அழைக்கின்றனர். செகுத்தான் என்ற சொல் காலனையே குறிக்கும். இப்பறவை கூவுங்கால் பெண்கள் புடவைத் தலைப்பைக் கைவிரலால் சுருட்டி 'நாராயணா நாராயணா' எனக்

124. முதுமரத் துறையும் உரவுவாய் முதுபுள்
கதுமெனக் குழறுங் கழுதுவழங் கரைநாள் (அக.260.12-13)

125. வாய்வன் காக்கையுங் கூகையுங் கூடிப்
பேஎ யாயமொடு பெட்டாங்கு வழங்கும்
காடுமுன் னினனே...... (புற. 238:3-5)
களரி பரந்து கள்ளி போகிப்
பகலுங் கூஉம் கூகையொடு பிறழ்பல்
ஈம விளக்கிற் பேஎய் மகளிரொடு
அஞ்சுவந் தன்றிம் மஞ்சுபடு முதுகாடு (புற. 356: 1-4)

126. புற. 240:7-9.

127. மணி. 6:75.

கூப்பிட்டுச் சாவைத் தடுக்க முயல்வர் என பி. எல். சாமி சுட்டு கின்றார்.[128] இதுபோன்ற நம்பிக்கை பில்லர்களிடமும்[129] ஏற்காடு தமிழ் மலையாளிகளிடமும்[130] இருப்பதாகச் சுட்டுவர்.

குடிஞை

குடிஞை என்று சங்க இலக்கியம் சுட்டும் கோட்டானைத் தொல்காப்பியர் கூகையோடு ஒன்றுபடுத்திப் பேசுவார்.[131] ஆனால் சங்க இலக்கியத்தில் கூகை, குடிஞை ஆகியவற்றின் குரல்கள் தெளிவாக வேறுபடுத்தப் பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். இதனைக் கூகை குழறுவதாகவும் குடிஞை தெவிட்டுவதாகவும் காட்டும் சங்க இலக்கிய மரபு கொண்டும் மற்று கூகை சுட்டுக்குருவி எனப் பயிரும் நிலையும் குடிஞையின் குரல் துடியோசையோடு ஒப்பிடப் பட்டிருப்பது கொண்டும் இரண்டும் ஓரினத்தைச் சார்ந்த வேறு பட்ட பறவைகள் என்பதை உணர்த்துகின்றன. இவ்விரண்டு பறவைகளைப் பற்றிய குறிப்புகளில் சேவல், பெடை என்ற வேறு பாடும் காட்டப்பட்டுள்ளது. அத்துடன் இங்கு குடிஞை நிமித்தம் உணர்த்தும் நிலையில் குறிக்கப்படாததும் சுட்டத்தக்கது. கூகை இனத்தில் பெடையே சாவைத்தரும்படி குரலிடுவதாக நம்பப்படுகிறது. அச்சந் தரும்படி கூவும் பறவையின் ஒலியினைத் தீநிமித்தமாகக் கொண்டதனைப் புறநானூறு[132] சுட்டிச் செல்லும். மற்றும் புதுப்புள் வருதலும் பழம்புள் போதலும் தீநிமித்தக்

---

128. செந்தமிழ்ச்செல்வி - சிலம்பு - 46; சங்க இலக்கியத்தில் கூகையும் குராலும் குடிஞையும் ஊமனும் ஆண்டலையும்; பி. எல். சாமி; பக். 406.

129. ஒருவர் இறக்குந் தருவாயிலிருக்கும்பொழுது அவ்வீட்டின் மீது பறவை பறக்கும் என்று பில்லர்கள் கூறுகின்றனர்.

—பழங்குடிகள்; சு. சக்திவேல்; பக். 14.

130. குடும்பங்கள் வாழும் குடான்களின்மேல் கோட்டான்கள் உட்காரக்கூடாதாம். அப்படி உட்கார்ந்தால் உடனே அதற்கு என்னவோ ஒரு சடங்கு செய்து விடுகின்றனர். குடிசை பிரிக்க வேண்டிய நிலையில் இருந்தால் உடனே பிரித்துக் கட்டி விடுகிறார்கள்.

தமிழ் மலையாளிகள்; பிலோ இருதயநாத்; பக். 30.

131. மரம்பயில் கூகையைக் கோட்டான் என்றலும்
(தொல்-பொருள். 613:2)

132. காலனென்னுங் கண்ணிலி யுய்ப்ப
மேலோருலக மெய்தின னெனாஅப்
பொத்த வறையுட் போழ்வாய்க் கூகை
சுட்டுக் குவியெனச் செத்தோர்ப் பயிரும்
கள்ளியம் பறந்தலை. (புற. 240:8-9)

கூறாகக் கருதப்பட்டதனை மற்றொரு பாடல்[133] குறிப்பிடு கின்றது. ஆந்தையின் ஒலிகளின் எண்ணிக்கை கொண்டு நிமித்தம் பார்க்கும்நிலை பிற்கால வளர்ச்சிநிலை என நிச்சயிக்க வேண்டியுள்ளது. ஏனெனில் நிமித்தக் கூறுகளான பல்லி, காக்கை, கூகை ஆகியவைகளின் ஒலி எண்ணிக்கை கொண்டு நிமித்தம் கணிக்கும் நிலை ஆய்வுக்குட்பட்ட இலக்கியங்களில் எங்குமே சுட்டப்படாததும் மேற்கூறிய கூற்றிற்கு வலிமையூட்டு வதாக அமையும்.

## விலங்கு

விலங்குகளில் யானை, குதிரை, எருது, மறி ஆகியவற்றின் இயல்பல்லாத நிலைகளே தீநிமித்தக் குறிகளாகச் சுட்டப் பட்டிருக்கின்றன. கனவில் கோட்டுமா ஊர்தல் தீநிமித்தமாகப் புறநானூற்றிலும்[134] சிலம்பிலும்[135] குறிக்கப்பட்டுள்ளன. நிமித்தக் கூறுகள் பெரும்பாலும் மக்கள் வாழ்வியலின் சுற்றுப்புறச் சூழ்நிலைகளுக்குத் தக அமைகின்றன. சான்றாகப் புறநானூற்று பாடலில் மன்னனது கனவில் அவனது இன்றியமையாத கூறுகளுக்கு ஊறு நேர்வதும் சிலம்பில் ஆயரின் பயன்படு பொருள் களின் வழி வெளிப்படுத்தப்பட்டிருப்பதும் நிமித்தக் கூறுகள் மக்களின் வாழ்வியலின் அடிப்படையில் தோன்றி வளர்ந்தமைக்குச் சான்றாகின்றன.

நிமித்தங்கள் மக்களின் தொழிலடிப்படையில் வேறுபட்டிருந்த தனைக் கோவலனின் வாயிலாகக் காப்பியத்தில் இளங்கோ அடிகள் காட்டியுள்ளார். தன் மனைவியின் காற்சிலம்பை விற்க மாதரி வீட்டிலிருந்து புறப்பட்டுத் தெருவழியில் எருதுஎதிர்க்க ஆயர் நிமித்தமறியாத கோவலனின் நிலையினை இளங்கோ வடிகள்.

---

133. புதுப்புள் வரினும் பழம்புட் போகினும்
விதுப்புற வறியா வேமக் காப்பினை
அனைய யாகன் மாறே (புற. 20:18-20)

134 எயிறு நிலத்து வீழவு மெண்ணெ யாடவும்
களிறுமேல் கொள்ளவுங் காழக நீப்பவுங்
வெள்ளி நோன்படை கட்டிலொடு கவிழவும்
கனவி னரியன ... ... ... (புற. 41:8-11)

135. நாறைங் கூந்த னடுங்குதுய ரெய்தக்
கூறைகோட் பட்டுக் கோட்டுமா வூரவும் (சிலப். 15:97-98)

பல்லான் கோவல ரில்ல நீங்கி
வல்லா நடையின் மறுகிற் செல்வோன்
இமிலே றெதிர்ந்த திழுக்கென வறியான்
தன்குல மறியுந் தகுதியன் றாதலின்[136]

எனச் சுட்டிச்செல்வார். கோவலன் வணிக குலத்தினனாகையால் ஆயர்குல நிமித்தமான எருது எதிர்ந்ததை நிமித்தமாகக் கருத வில்லை. இச்சான்றுகொண்டு நிமித்தங்கள் தங்களது பயன்படு பொருகள்கள் மற்றும் சுற்றுப்புறச் சூழ்நிலைகளின் அடிப்படையில் அமைந்திருந்தமையும் குலத்திற்குத்தக வேறுபட்டிருந்தமையும் புலனாகும். இங்குத் தங்களது பயன்படு பொருள்களின் வழியே நிமித்தமுணர்த்தும் கூறுகள் வெளிப்பட்டு அவர்களின் கவனத்தை ஈர்த்தமை சுட்டத்தக்கதாக அமைகின்றது.

புறநானூற்றில் மன்னனின் அங்கமான யானை துஞ்சல், குதிரை முடங்கிக்கிடத்தல் ஆகியன தீநிமித்தங்களாகச் சுட்டப் பட்டுள்ளன.[137] சிலம்பில்,

குடப்பா லுறையா குவியிமி லேற்றின்
மடக்கணீர் சோரும் வருவதொன் றுண்டு
உறிநறு வெண்ணெ யுருகா வுருகும்
மறிதெறித் தாடா வருவதொன் றுண்டு
நான்முலை யாய நடுங்குபு நின்றிரங்கும்
மான்மணி வீழும் வருவதொன் றுண்டு[138]

என மேற்கண்ட ஆயர்குலப் பயன்பொருட்களின் மாறுபட்ட போக்குகளின் வாயிலாக ஆயர்குல நிமித்தங்களைக் காட்டுவார் இளங்கோ அடிகள். இத்தீநிமித்தக் குறிகளை உணர்ந்த மாதரி திருமாலை வேண்டிக் குரவை நிகழ்த்திக் காத்தருளும்படி

---

136. சிலப். 16:98-101.

137. அஞ்சின மெழுநாள் வந்தன் றின்றே
மைந்துடை யானை கைவைத் துறங்கவும்
திண்பிணி முரசங் கண்கிழிந் துருளவும்
காவல் வெண்குடை கால்பரிந் துலறவும்
காலியற் கலிமாக் கதியின்றி வைகவும்
மேலோ ருலக மெய்தின னாகலின் (புற. 229:17-22)

138. சிலப். 17:2-4.

வேண்டிய திறம்[139] தங்கள் குலக்கடவுள் துன்பக் காலங்களில் உதவுவான் என்ற சமுதாய நம்பிக்கையை வெளிப்படுத்துகின்றது.

## மாந்தர்

ஆய்வுப் பரப்புக்குட்பட்ட தமிழிலக்கியங்களில் ஆண்களின் உடலுறுப்புகளின் வாயிலாக உணர்த்தப்பட்ட நிமித்தங்களினும் பெண்களின் உடலுறுப்புகளின் வாயிலாக வெளிப்பட்ட நிமித்தங்களே மிகுதியாகத் தென்படுகின்றன. சங்க அகப்பாடல்களில் இடம்துடித்தலின் நன்மைகளே இடம்பெற்றிருக்கக் காண்கிறோம். புறநானூற்றுப்பாடல் எயிறு நிலத்தில் விழ்தலைத் தீநிமித்தமாகச் சுட்டும்.[140] மற்றொரு பாடல்[141] பெண்ணின் தலைவிரி கூந்தல் தீநிமித்தமாகக் கருதப்பட்டதனைக் காட்டுகின்றது.

## கனவு

இலக்கியத்தில் கனவுகள் நம்பிக்கைகளாகவும் வருங் காரியத்தை முன்னர் உணர்த்துவனவாகவும் உற்பாதங்களின் அறிகுறிகளாகவும் காட்டப்பட்டுள்ளன. கனவுக்காட்சிகள் பின் நிகழ்வனவற்றை மற்றொரு நிகழ்ச்சியால் குறிப்பாகக் காட்டல், சிலருக்கு உண்மையான நிகழ்ச்சியை உள்ளவாறே அறிவித்தல் என இருவகையாக நம்பிக்கை கொள்ளுதலாகும். மக்கள் பொதுவாகக் கனவுகள் வாழ்வில் பின் நிகழ்வனவற்றை முன்னுணர்த்துகின்றன என நம்புகின்றனர். இதனையே பண்டைய இலக்கியங்

---

139. என்றியாம்
கோத்த குரவையு ளேத்திய தெய்வநம்
ஆத்தலைப் பட்ட துயர்தீர்க்க ... ... ...
(சிலப். 17:38:1-3)

140. எயிறு நிலத்து விழவு மெண்ணெ யாடவும்
களிறுமேல் கொள்ளவுங் காழக நீப்பவுங்
வெள்ளி நோன்பனட கட்டிலொடு கவிழவும்
கனவி னரியன ... ... ...
(புற. 41:8-11)

141. வளைத் தொடினும் வெளவுப திரித்து
விளரி யுறுதருந் தீந்தொடை நினையாத்
தளரு நெஞ்சந் தலைஇ மனையோள்
உளருங் கூந்த னோக்கிக் களர
கள்ளி நீழற் கடவுள் வாழ்த்திப்
பசிபடு மருங்குலை கசிபுகை தொழாஅக்
காணலென் கொல்லென வினவினை வருஉம்
பாண............
(புற. 260:1-8)

கள் சில நிகழ்ச்சிகளின் அடிப்படையில் சுட்டிச் செல்கின்றன. கனவுகள் நிமித்தங்களாகக் கருதப்பட்டமையினை உலகமொழி களின் இலக்கியங்கள் உணர்த்துகின்றன. உளவியலார் அடக்கி வைக்கப்பட்ட விருப்பத்தின் மறைமுகமான வெளிப்பாடே கனவு[142] என்பர். வேறுசிலர் கனவுகள் உளநோயால் தோன்று கின்றன.[143] எனச் சுட்டுவர். கனவுகள், எதிர்பாராது தோன்று வதால் வியப்புக்குரியனவாக அமைந்து உள்மனம் புறமனத்திற்கு எச்சரிக்கை செய்வதற்காகப் பயன்படுகிற கருவி என்ற கொள்கை யும் வலுப்பெற்றுள்ளதாகப் பேராசிரியர் டாக்டர் ச. வே. சுப்பிரமணியன் தன் நூல்[144] ஒன்றில் சுட்டிக்காட்டியுள்ளார்.

இலக்கியத்தில் கனவுகள் பெரும்பாலும் பின்நிகழ்வனவற்றை முன்னுணர்த்தும் நிலையிலேயே அமைகின்றன. இலக்கியக் கனவுகளில் தீமையை முன்கூட்டி உணர்த்துகின்றவைதான் மிகுதி. நற்கனவுகள் மிகக்குறைவாகவே அமைவதாகச் சுட்டுவர்.[145] தமிழிலக்கியங்களில் பயின்றுவந்துள்ள கனவுக் காட்சிகள் கொண்டு சிந்திக்கும்பொழுது மேற்கூறிய கூற்று ஆய்வியல் அடிப்படையில் அமைந்த முடிவாகத் தென்படுவதை உணரமுடிகின்றது. புறநானூற்றில் தீநிமித்தக் கனவு நிகழ்ச்சி களாக எயிறு நிலத்தில் வீழ்தல், தலையில் எண்ணெய் தேய்த் திருத்தல், களிறுமேல் ஊர்தல், கட்டிய ஆடை நீங்கல், படைக் கலம் கவிழ்தல்[146] ஆகியன குறிக்கப்பட்டுள்ளன. கங்குலில்

---

142. அடக்கி வைக்கப்பட்டிருந்த விருப்பத்தின் மறைமுகமான பூர்த்தியே கனவு என நாம் அழுத்தந்திருத்தமாகக் கூறுவது பொருந்தும் என்று பிராய்ட் தெரிவித்தார்.
—உலகத்தை மாற்றிய புத்தகங்கள்; பக். 257-258.

143. Psychiatrists believe that many of the dreams and visions once thought to be the results of witchcraft are really the Products of hysteria or mental illness.
—**The New book of Knowledge** –Vol.20; P.209.

144. இலக்கியக் கனவுகள்; டாக்டர் ச. வே. சுப்பிரமணியன்; பக். 14.

145. இலக்கியக் கனவுகள்; பக். 59.

145. எயிறுநிலத்து வீழவு மெண்ணெ யாடவும்
களிறுமேல் கொள்ளவுங் காழக நீப்பவும்
வெள்ளி தோன்படை கட்டிலொடு கவிழவும்
கனவி னரியன........ (புற. 41: 8-11)

தோன்றும் கனவு உடன் பலன்தரும் என்பதை அகநானூற்றுப் பாடலில் தலைவியின் கனவும்[147] சிலம்பில் கோவலன் யாமத்தில் கண்ட கனவும்[148] உணர்த்துகின்றன. தமிழில் கனா நூல் இருந்தமை கனவுகளைப் பற்றித் தமிழ் மக்கள் எந்த அளவுக்குச் சிந்தித்துள்ளனர் என்பதற்குச் சான்றாகும்.

தீநிமித்தங்களை உணர்த்தும் கனவுகளில் வாழ்வின் பின் நிகழ்வுகளே காட்டப்படுகின்றன. இதனைக் கண்ணகியின் கனவுக் காட்சிகள் கொண்டு அறியலாம்.[149] ஆனால் கோவலனின் கனவில்[150] (கட்டிய ஆடையைப் பறிகொடுத்தல் மற்றும் கோட்டுமா ஊர்தல் ஆகிய நிகழ்வல்லாத செயல்களும் இடம்பெற்றுள்ளன.) கோப்பெருந்தேவியின் கனவில் இயற்கையின் இயற்கையின் மாறுபட்ட அச்சந்தரக் கூடிய தோற்றப் பொலிவுகளும் இயல்பல்லாத செயல் நிகழ்வுகளும் தீநிமித்தக் குறிகளாகக் காட்டப்பட்டிருக்கின்றன.[151] பழமொழி நானூற்றில் கனா முந்துறாத வினை இல்லை என்ற நம்பிக்கையும்[152] தீயகனாக்

147. அம்ம வாழி தோழி கைம்மிகக்
கனவுங் கங்குல்தோ றினிய நனவும்
புனைவினை நல்லிற் புள்ளும் பாங்கின
(அக. 141:1-3)

148. நனவு போல நள்ளிருள் யாமத்துக்
கனவு கண்டேன் கடிதீங் குறுமென (சிலப். 15:105-106)

149. கடுக்குமென் னெஞ்சங் கனவினா லென்கை
பிடித்தனன் போயோர் பெரும்பதியுட் பட்டேம்
பட்ட பதியிற் படாத தொருவார்த்தை
இட்டன ரூராரிடு தேளிட் டென்றன்மேல்
கோவலற் குற்றதோர் தீங்கென் றதுகேட்டுக்
காவலன் முன்னர் யான் கட்டுரைத்தென் (சிலப்.9:45-50)

150. நாறைங் கூந்த னடுங்குதுய ரெய்தக்
கூறைகோட் பட்டுக் கோட்டுமா வூரவும் (சிலப். 15:97-98)

151. ஆங்குக்
குடையொடு கோல்வீழ நின்று நடுங்கும்
கடைமணி யின்குரல் காண்பென்கா ணெல்லா
திசையிரு நான்கு மதிர்ந்திடு மன்றிக்
கதிரை யிருள்விழுங்கக் காண்பென்கா ணெல்லா
இடுங்கொடி வில்லிர வெம்பகல் வீழும்
கடுங்கதிர் மீனிவை காண்பென்கா ணெல்லா (சிலப்.20:1-7)

152. வினாமுந் துறாத உரையில்லை இல்லை
கனாமுந் துறாத வினை
(பழ. 12:3-4)

கண்டால் பிறரிடம் கூறக்கூடாது என்ற அறிவுறுத்தலும்[153] தென்படுகின்றது.

### விண்ணியல்

வானில் நம் கண்ணிற்குத் தெரிவனவும் தெரியாதனவுமான கோள்கள், விண்மீன்களின் செயற்பாட்டுக் காட்சிகள் மனிதனுக்கு அச்சத்தை விளைவித்த நிலையில் அவை மனிதனின் கவனத்திற்கு ஆட்பட்டுச் சில கற்பிதங்களை உருவாக்கக் காரணமாயமைந்தன. அவற்றின் செயற்பாடுகள் வாழ்வியல் நிகழ்வுகளோடு இயைத்து நோக்கப்பட்ட நிலையில் அவை நிமித்தக் கூறுகளாகக் கருதப்பட்டன. அந்நிலையில் வானில் நடைபெறும் நிகழ்ச்சிகளுக்கும் உலகில் வாழும் மக்களின் உள்ளத்திற்கும் மிகவும் நெருங்கிய தொடர்புண்டு[154] என்ற வானியல் கொள்கை உருவாகியது. அக்கொள்கையே மனித வாழ்க்கை விண்கோள்கள், மீன்கள் ஆகியவற்றின் ஆட்சிக்குட்பட்டவை என்ற சோதிட வல்லாரின் கணிப்புக்குக் காரணமாய் அமைந்தது. மேற்கூறிய இருவகையான கருத்தோற்றங்களின் அடிப்படையும் அவற்றின் தோற்றமாற்ற நிகழ்வுகளும் மனிதனது கவனத்தை ஈர்த்து நிமித்தங்களைப் படைத்துக் கொள்ளக் காரணமாயின. அவை பெரும்பாலும் அச்சமூட்டும் புதிரான பண்பின் அடிப்படையிலேயே நிமித்தக் கூறுகளாகக் கருதப்பட்டிருக்கக் கூடும். விண்ணிகழ்வுகளில் தீநிமித்தக் கூறாகக் கருதப்பட்டவையே அதிகமாகத் தென்படுகின்றன.

### உற்பாதங்கள்

உற்பாதம் என்பது இயற்கையின் கூறுகளில் நிகழும் முரண்பட்ட செயல்களின் மூலம் அறியப்படும் நிமித்தமாகும். பொதுவாக விண்கோள்கள் உயிரினங்கள் ஆகியவற்றின் மாறுபட்ட தோற்றப் பொலிவுகள், செயல்கள் வாயிலாக உணர்த்தப்படும் தீநிமித்தங்களையே உற்பாதங்கள் என்கிறோம். இவற்றில் விண்கோள்கள், விண்மீன்கள் ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் அமைந்தவையே இலக்கியத்தில் மிகுதியாக இடம் பெற்றிருக்கின்றன.

---

153. விழித்தலரும் நெய்தற் றுறைவா உரையார்
இழித்தக்க காணிற் கனா (பழ. 130:3-4)

154. இலக்கியத்தில் வானியல்; அ. வ. இராசகோபாலன்; பக்.37.

கோள்களுக்கும் மீன்களுக்கும் இடையேயுள்ள வேறுபாட்டை, விட்டுவிட்டு மின்னுவன மீன்கள் மின்னாது எப்போதும் ஒன்று போல ஒளிர்வன கோள்கள் என்பர்.[155] மேலும் அவற்றின் இயல்பினை உணர்த்தும் முறையில் இயற்கை ஒளியுடைய நாண்மீன்களின் ஒளியைக் கொண்டு விளங்குவன கோள்மீன்கள்[156] எனச் சுட்டுவர்.

வெள்ளி

தமிழிலக்கியத்தில் வெள்ளி எனப் பெயரிட்டழைக்கப்பட்டிருக்கும் இதனை இன்று சுக்கிரன் என்று அழைக்கின்றனர். கிரகங்களுக்குள்ளேயே மிகவும் ஒளியுடையது சுக்கிரன் ஆகும். அதனால்தான் இதனை 'வெள்ளி' என்று அழைப்பதாகச் சுட்டுவர்.[157] இது வெள்ளை நிறமுடைய கோளாதலால் வெள்ளி எனக் காரணப்பெயர் பெற்று விளங்குகின்றது. வானில் இது மாலையிலோ அல்லது காலையிலோ தான் கண்ணுக்குத் தென்படும். அவ்வாறு அதிகாலையில் காட்சிக்குத் தோன்றும் வெள்ளியைத்தான் விடிவெள்ளி எனக் கூறுகின்றனர். வெள்ளி கிழக்கே உதிக்குமானால் இரவு விடியும் என்று நம்புகின்றனர். வெள்ளிக்கோளின் இயக்கத்தைத் தமிழர்கள் கூர்ந்து கவனித்து வந்துள்ளனர் என்பதைப் பண்டைத் தமிழிலக்கியங்களின் ஆட்சி கொண்டு அறிய முடிகின்றது. அதன் போக்கினை வைத்து நாட்டின் வாழ்வும் வீழ்வும் முன்னரே அறியப்பட்டது. வெள்ளி தென்திசை ஏகின் மழை பொய்த்து நாட்டில் வறட்சி தோன்றும் என்பதனைப் புறநானூற்றுப் பாடல்கள்[158] சுட்டுகின்றன. அது வடக்கில் அதாவது தன்நிலையில் நின்று மழை பெய்வித்தனைப் பதிற்றுப்பத்து[159] சுட்டுகின்றது. இக்கோளைப் பட்டினப்பாலை

---

155. செந்தமிழ்ச்செல்வி—சிலம்பு 25; ஐந்திரம்; இ. மு. சுப்பிரமணிய பிள்ளை;பக். 169.

156. தமிழர் சால்பு; டாக்டர் சு. வித்தியாநந்தன்; பக். 294.

157. பூமி எனும் கிரகம்; பக். 56.

158. வெள்ளி தென்புலத் துறைய விளைவயற்
பள்ளம் வாடிய பயனில் காலை (புற. 388:12-13)
அலங்குகதிர் கனலி நால்வயிற் றோன்றினும்
இலங்குகதிர் வெள்ளி தென்புலம் படரினும் (புற. 35:6-7)

159. அழல்சென்ற மருங்கின் வெள்ளி யோடாது
மழைவேண்டு புலத்துமாரி நிற்ப (பதிற் 13:25-26)

வெண்மீன் எனப் பெயரிட்டு அழைக்கின்றது.[160] வெள்ளிக் கோளை இந்நாளிலும் சோதிட வல்லார் மழைக்குரிய கோளாகக் கருதுவதும்[161] .அதன் இயக்கம் சங்ககாலத்தில் கருதப்பட்ட நிலையினை மெய்ப்பிப்பதாக உள்ளது.

மைமீன்

மைமீன் எனச் சங்க இலக்கியம் சுட்டும் சனிக்கோளை இளங்கோவடிகள் அதன் காட்சி அடிப்படையில் கரியவன் எனக் குறிப்பிடுவார்.[162] மைமீன் புகைதலை நாட்டிற்கு ஏற்படப் போகும் தீங்கை முன்னுணர்த்துவதாகப் பண்டைத்தமிழர் கருதினர். அக்கோள் காரி, கரியவன் எனவும் சுட்டப்படும். டாக்டர் உ.வே.சா. அவர்கள் சனி புகைதலாவது இடபம், சிங்கம், மீனம் இவற்றோடு மாறுபடுதல் என்பர்.[163]

தூமம்

தூமம் என்பது சிலம்பில் புகைக்கொடி எனச் சுட்டப் பட்டுள்ளது.[164] இது வானத்தில் மறைந்திருந்து தோன்றும் கோளாகும். இதனைத் தூமகேது எனவும் அழைப்பதுண்டு. இது வட்டம், சிலை, நுட்பம், தூமமென்னும் கரந்துறை கோள்கள் நான்கனுளொன்று. இதன் தோற்றம் உலகிற்குப் பெருந்தீங்கு விளைவிக்குமென டாக்டர் உ. வே. சா. அவர்கள் குறிப்பிடு கின்றார்.[165] இதனை மெய்ப்பிக்கும் வகையில் தூமகேது தோன்றினால் அரசர் இறப்பர்; பஞ்சம் தலைவிரித்தாடும்; புயல் முதலிய பெருங்கேடுகள் தோன்றும் எனப் பல நாடுகளிலும் நம்பியதாகக் குறிப்பிடுவர்.[166] புறநானூற்றிலும்[167] சிலம்பிலும்[168]

---

160. வசையில்புகழ் வயங்கு வெண்மீன்
திசைதிரிந்து தெற்கேகினும் (பட். 1-2)
161. வடக்கும் தெற்கும்; க.ப. சந்தோஷம்; பக். 16.
162. கரியவன் புகையினும் புகைக்கொடி தோன்றினும்
விரிகதிர் வெள்ளி தென்புலம் படரினும்
(சிலப். 10:102-103)
163. புறநானூறு மூலமும் பழைய உரையும்; பக். 232.
164. கரியவன் புகையினும் புகைக்கொடி தோன்றினும்
விரிகதிர் வெள்ளி தென்புலம் படரினும் (சிலப். 10:102-103)
165. புறநானூறு மூலமும் பழைய உரையும்; பக். 232.
166. செந்தமிழ்ச்செல்வி—சிலம்பு 44; புகைக்கொடி; பி. எல். சாமி; பக். 509.
167. மைம்மீன் புகையினுந் தூமந் தோன்றினும்
தென்றிசை மருங்கின் வெள்ளி யோடினும் (புற 117:1-2).
168. கரியவன் புகையினும் புகைக்கொடி தோன்றினும்
விரிகதிர் வெள்ளி தென்புலம் படரினும்(சிலப் 10:102-103)

இதன் தோற்றம் தீமையினை அறிவிக்கும் நிமித்தக் கூறாகவே காட்டப்பட்டிருக்கின்றது. தூமகேதுவைத் தற்காலத்தில் வால்நட்சத்திரம் எனச் சுட்டுவர். பண்டைத் தமிழர் போலவே இன்றைய தமிழ் மக்களும் வால்நட்சத்திரம் தோன்றினால் மக்களுக்குக் கேடு விளையும் என நம்புகின்றனர்.

ஞாயிறு நான்கு திசைகளில் தோன்றுதலும்,[169] எண்திசைகளில் எரிகொள்ளி எரிந்து வீழ்தலும்,[170] ஞாயிறு பல இடத்தும் செறிந்து தோன்றலும்,[171] கதிரை இருள் விழுங்குதலும்,[172] இரவில் வானவில் தோன்றுதலும்,[173] எண்திசையும் அதிர்தலும்[174] பகல் இருளுதல்[175] ஆகியவையும் நிமித்தக் குறிகளாகச் சுட்டப்பட்டிருக்கின்றன. மற்றும் பொருட்களின் இயல்பல்லாத செயல்களான பால் புளித்தல்,[176] இரவில் தும்பி ஊதுதல்,[177] விளக்கவிதல்,[178] கண்துயில் வேட்டல்[179] ஆகியவை நிமித்தக் காரணிகளாக அமைகின்றன.

விண்ணிலிருந்து வீழும் கொள்ளிகளான எரி, குளமீன், தாள் ஆகிய மூன்றும் வான்மீன்களாகும். இவை தோன்றுதலும் புகைதலும் உலக வறுமைக்குக் காரணமாக அமைவதனைப் புறநானூற்றுப் பாடல்[180] காட்டுகின்றது. பகலின் விண்மீன்

---

169. அலங்குகதிர்க் கனலி நால்வயிற் றோன்றினும் (புற.35:6)
170. வேண்டிடத் தடூஉம் வெல்போர் வேந்தே
திசையிரு நான்கு முற்க முற்கவும் (41:3-4)
171. பெருமரத் திலையி னெடுங்கோடு வற்றல் பற்றவும்
வெங்கதிர்க் கனலி துற்றவும்......... (புற.41:5-6).
172. கதிரை யிருள்விழுங்கக் காண்பென்காணெல்லா (சிலப்.20:5)
173. இருங்கொடி வில்லிர வெம்பகல் விழும்
கடுங்கதிர் மீனிவை காண்பென்கா ணெல்லா சிலப் (20:6-7)
174. திசையிரு நான்கு மதிர்ந்திடு மன்றிக் சிலப் (20:4)
175. பாஅல்புளிப் பினும் பகலிருளினும்
நாஅல்வேத நெறிதிரியினும் (புற.2:17-18)
176. பாஅல்புளிப் பினும் பகலிருளினும் (புற.2:17)
177. நடுநாள் வந்து தும்பியுந் துவைக்கும் (புற. 280:2)
178. நெடுநகர் வரைப்பின் விளக்கு நில்லா (புற 280:3)
179. துஞ்சாக் கண்ணே துயிலும் வேட்கும் (புற.280:4)
180. அகன்ஞாலம் பெரிது வெம்பினும்
மிகவானு ளெரிதோன் றினும்
குளமீனொடுந் தாட்புகையினும் (புற.395:33-35)

விழுதல் தீநிமித்தக் குறியாகச் சிலம்பில்[181] சுட்டப்பட்டுள்ளது. விண்வீழ் கொள்ளியைச் சங்க காலத்தில் உற்கம் எனக் குறித்துள்ளனர்.[182] இதன் விழ்ச்சியை உற்பாதமாகக் கருதுவர். இதன் விழ்ச்சியால் பயிர்களுக்குச் சேதம் விளையும் எனவும் நம்பினர். வானிலிருந்து ஒரு மீன் வீழ்ந்ததன் பலனாக ஏழாம் நாளில் தீநிமித்தக் குறிகளாக யானை துஞ்சல், முரசு கண்கிழிந்து உருளல், வெண்கொற்றக் குடையின் காம்பு கழன்று உருளல், குதிரைகள் முடங்கிக்கிடத்தல் ஆகிய செயல்கள் நிகழ்ந்து மன்னனும் இறந்துபட்டான் எனக் கூடலூர்கிழார் புறநானூற்றுப் பாடலில்[183] குறிப்பிட்டுள்ளார்.

தமிழிலக்கியத்தில் நன்னிமித்தக் குறிகளைக் காட்டிலும் தீநிமித்தக் குறிகள் பெருகி நிற்கின்றன. நன்னிமித்தக் குறிகளில் பல்லி நிமித்தமே மிகுதியான இலக்கியப்பயிற்சி பெற்றிருக்கின்றது. தீநிமித்தக் குறிகளைப் பொறுத்தவரையில் இயற்கையின் மாறுபட்ட தோற்றப்பொலிவுகளும் செயற்பாடுகளுமே மிகுதியாகக் குறிப்பிடப் பெற்றுள்ளன.

## அசரீரி

உடலற்றது எனப் பொருள்படும் அசரீரி என்ற வடசொல்லால் விண்ணிலிருந்து தோன்றும் ஒலியினைக் குறித்துள்ளனர். இது கேட்பவரின் கண்ணுக்குக் காட்சியளிக்காமல் விண்ணிலிருந்து தோன்றும் ஒலியாகும். இதனை இன்று அசரீரி வாக்கு என்றழைக்கின்றனர். அசரீரிவாக்கு என்பது வானவெளியில் நாம்

---

181. இருங்கொடி வில்விர வெம்பகல் வீழும்
கடுங்கதிர் மீனிவை காண்பென்கா ணெல்லா
(சிலப். 20:6-7)

182. வேண்டிடத் தடூஉம் வெல்போர் வேந்தே
திசையிரு நான்கு முற்க முற்கவும் (புற.41:3-4)

183. கனையெரி பரப்பக் காலெதிர்பு பொங்கி
ஒருமீன் விழுந்தன் றால் விசும்பினானே
... ... ...
அஞ்சின மெழுநாள் வந்தன் றின்றே
மைந்துடை யானை கைவைத் துறங்கவும்
திண்பிணி முரசங் கண்கிழிந் துருள்வும்
காவல் வெண்குடை கால்பரிந் துலறவும்
காலியற் கலிமாக் கதியின்றி வைக்வும்
மேலோ ருலகை மெய்தின னாகலின் (புற.229:11-12,17-22)

நினைப்பதற்கோ அல்லது கேட்பதற்கோ விடையாகக் கிடைக்கும் ஒலியாகும். அசரீரி என்பதற்கு உடலுருவற்றது, மறைவான வாக்கு அல்லது தெய்வவாக்கு எனப் பொருளுரைத்துள்ளனர்.[184] இதனையும் விரிச்சியையும் ஒன்றாகக் கருதுவாருமுண்டு.[185] இதற்கும் சங்க இலக்கியத்தில் குறிக்கப்படும் விரிச்சிக்கும் ஒற்றுமை காணப்படினும் இரண்டும் வேறுபட்டவை என்பதை இலக்கியச் சான்றுகள் கொண்டறியலாம்.

விரிச்சியும் அசரீரியும்

விரிச்சி என்பது சில காரியநிமித்தமாக நாமே நற்சொல்லை வேண்டி நிற்றலாகும். அத்துடன் அது மானுடர் கூறும் சொற்களை நன்னிமித்தமாகக் கொள்ளும் நிலையால் அசரீரியிலிருந்து பெரிதும் வேறுபட்டு நிற்கின்றது. ஆனால் அசரீரி என்பது விண்ணிலிருந்து திடீரெனத் தோன்றும் ஒலியாகவே காட்டப் படுகின்றது. அவ்வொலிக்குரிய காரணியைக் கண்ணால் காண இயலுவதில்லை. மேலும் அது துன்பச் சூழலில் அபயமளிக்கும் எதிர்பாராத குரலாகத் தென்படுகின்றது. இவ்விரண்டும் இயல்பிலும் செயற்பாட்டிலும் வேறுபட்டு நிற்பதே இவைவேறுபட்டவை என்பதனை உணர்த்தும். எனவே இதன்வாயிலாக அசரீரியும் விரிச்சியும் வேறுபட்டவை என்பது தெளிவாகின்றது.

சங்க இலக்கியத்தில் அசரீரி பற்றிய குறிப்பில்லை. பின்னுள்ள இலக்கியங்களில் முதன்முதலில் சிலம்பிலும் பின் மணிமேகலையிலும் அசரீரி பற்றிய செய்தி இடம்

---

184. Asiriri (அசரீரி) —that which lacks the physical frame i.e. The hidden voice; supposed to be oracular.
**PRE-PALLAVAN TAMIL INDEX** N. Subramanian; P. 24.

185. விரிச்சி: இஃது ஒருவகை நிமித்தம். நற்சொல் என்பது இதன் பொருள். ஏதேனும் ஒரு விஷயத்தைப் பற்றிப் பேசிக்கொண்டே யிருக்கையில் அயலிலிருந்தவர்கள் தமக்குள்ளே பேசும் ஒரு வார்த்தை நாம் யோசிப்பதற்கு அனுகூலமாகவோ பிரதிகூலமாகவோ அமைந்தால் அசரீரி வாக்கு என்கிறோம். அதுவே விரிச்சி எனப்படும்.
கலைமகள்—தொகுதி-4; பக். 289.
யாராவது இருவர் ஒரு காரியத்தைப் பற்றிப் பேசிக் கொண்டிருக்கும்போது "இக்காரியம் நன்முறையில் நடக்கும்" என்று வீதிவழியே போகின்ற ஒருவரின் வார்த்தை காதில் கேட்டால் அதை விரிச்சி கேட்டல்

பெற்றுள்ளது. இதனைச் சிலம்பு ஓர் குரல்[186] எனவும் மணிமேகலை[187] அசரீரி எனவும் சுட்டியுள்ளன. காப்பியங்களிலேயே இவைபற்றிய செய்திகள் இடம்பெற்றிருக்கக் காண்பது கொண்டு இது காப்பியப்பண்புகளுள் ஒன்றாகக் கருதப்பட்டிருக்குமோ என்ற எண்ணத்தையும் தோற்றுவிக்கின்றது. சிலம்பில் மதுரை மாநகர் மக்களிடம் தன் கணவன் கள்வனோ என்று கேட்டு நின்ற நேரத்தில் அதற்கு விடையாக விண்ணில் ஒள்ளெரி யுண்ணும் இவ்வூரென ஓர் குரல் தோன்றியது கொண்டும்[188] மணிமேகலையில் ஆதிரை தன் கணவன் சாதுவன் வணிக நிமித்தமாகக் கப்பலில் சென்று கப்பல் கவிழ்ந்ததால் மாய்ந்தான் என நினைந்து தீப்புக அத்தீ தன்னைச் சுடாமை கண்டு.

தீயுங் கொல்லாத் தீவினை யாட்டியேன்
யாது செய்கே னென்றவ ளேங்கலும்
ஆதிரை கேளுன் னரும்பெறற் கணவனை
ஊர்திரை கொண்டாங் குய்ப்பப் போகி
நக்க சாரணர் நாகர் வாழ்மலைப்
பக்கஞ் சேர்ந்தனன் பல்லியாண் டிராஅன்
சந்திர தத்த னெனுமோர் வாணிகன்
வங்கந் தன்னொடும் வந்தனன் றோன்றும்

---

என்பார்கள். அசரீரிவாக்கு என்று நாம் சாதாரணமாகக் குறிப்பிடுகிறோம்.

தர்மசக்கரம்-28, ஆரம் 4; தெய்வ நம்பிக்கை, ஆதி. பாலசுந்தரன், பக்.154.

186. எந்நாட் டாங்க ணிமைய வரம்பனின்
நன்னாட் செய்த நாளணி வேள்வியில்
வந்தீ கென்றே வணங்கினர் வேண்டத்
தந்தேன் வரமென் றெழுந்த தொருகுரல்
(சிலப். 30:161-164)

187. நின்பெருந் துன்ப மொழிவாய் நீயென
அந்தரந் தோன்றி யசரீரி யறைதலும் (மணி.16:43-44)

188. ஆய மடமகளி ரெல்லீருங் கேட்டிமின்
ஆய மடமகளி ரெல்லீருங் கேட்டைக்க
பாய்திரை வேலிப் படுபொரு ணீயறிதி
காய்கதிர்ச் செல்வனே கள்வனோ வென்கணவன்
கள்வனோ வல்லன் கருங்கயற்கண் மாதராய்
ஒள்ளெரி யுண்ணுமிவ் வூரென்ற தொருகுரல்
(சிலப். 18: 48-53)

நின்பெருந் துன்ப மொழிவாய் நீயென
அந்தரந் தோன்றி யசரீரி யறைதலும்[189]

எனச் சாத்தனார் காட்டுவது கொண்டும் தெய்வவாக்கின் திறம் உணரப்படுகிறது. அசரீரி என்பதற்குப் பொருளாக மணிமேகலைக் குறிப்புரையில், 'அருவமாய் எங்கும் நிறைந்துள்ள முதற்றெய்வம்'[190] எனச் சுட்டப்பட்டிருக்கின்றது சிலம்பில் அசரீரிக்குரிய காரணியாகக் காய்கதிர்ச் செல்வனாகிய சூரியன் அமைகின்றான். மணிமேகலை அசரீரியாகிய ஆகாயவாணிக்குரிய காரணியாக முதற்றெய்வம் என்ற ஒன்று குறிக்கப்படுகின்றது. இங்கு முதற் தெய்வமாகக் குறிக்கப்படுவது இயற்கையின் பாற்பட்ட ஒன்றாகக் கருதத்தக்கது. ஏனெனில் சிலம்பில் இயற்கையின் பாற்பட்ட காய் கதிர்ச்செல்வன் காட்டப்படுவது கொண்டு இதனை ஊகிக்க முடிகின்றது.

மந்திரம்

சமயம் தோன்றுவதற்கு முன்னுள்ள மக்கள் நிலையினை மந்திர ஆற்றலில் நம்பிக்கைமிக்க காலகட்டமாகக் கருதுவர். மந்திரம் போலச்செய்தல் என்ற கொள்கையினை அடிப்படையாகக் கொண்டது. நாம் செயல்புரிந்து அதுபோலச் செயல்புரிய இயற்கையினைத் தூண்டுவதே அதன் செயற்பாடாகும்[191] நாம் சில செய்கைகளைச் செய்தால் இயற்கைச் சக்திகள் நம்மைப் பின்பற்றிச் செயல்புரியும் என்ற நம்பிக்கையினை அடிப்படையாகக் கொண்டது. இதில் நாம் விரும்பும் செயலைத் தூண்டி இயற்கையினைச் செயல்பட வைப்பதே அதன் செயற்பாடாகக் காட்டப்படுகின்றது. மந்திரங்களின் வாயிலாகத் தேவதைகளைச் சுவாதீனம் செய்தல், இயற்கையைக் கட்டுப்படுத்துதல், பகைவரை அழித்தல், நோயை அகற்றுதல், பொருள்சம்பாதித்தல் ஆகிய

189. மணி. 16:35-44.

190. மணிமேகலை மூலமும் அரும்பதவுரையும்; உ. வே. சா. பதிப்பு, பக். 172,

191. மனிதன் தன்னுடைய சக்தியை அடிப்படையாகக் கொண்டு தனக்குப் புறம்பாக உள்ள இயற்கையிலும் அதே சக்திகளைக் கண்டு அவற்றை உபயோகித்து அடக்கக் கண்ட கருவி மந்திரம் என்பதனை லின்ஸே மிகத் தெளிவாக விளக்கியுள்ளார்.
—பண்டைத் தமிழர் வாழ்வும் வழிபாடும்; க.கைலாசபதி; பக்.73.

வற்றை அடையலாமென மக்கள் நம்புகின்றனர்[192] மந்திரத்தின் செயல்கள் அறுவகைப்படுமென்பர். அவை சாந்தி, வச்யம், ஸ்தம்பனம், வித்வேஷனம், உச்சாடனம், மாரணம் என்பனவாகக் குறிப்பர்.[193] வேதம், மறைபொருள்கொண்டு, ரகசியமாக, பஞ்ச பூதங்களின் பெயர்களின் முதல் எழுத்துக்களைச் சேர்த்து உண்டாக்கித் தெய்வசக்தி கொண்ட சொற்களைத்தான் மந்திரம் எனக் கருதுவதாகச் சுட்டுவர்.[194] மேலும் மனனம் செய்பவரைக் காப்பதால் மந்திரம் ஆயிற்றென்பர்.[195]

தமிழிலக்கியத்தில் மந்திரத்தை உச்சரிப்பதன் மூலம் பயன் பெற்ற நிலைமைகளையே சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. மந்திரத்தை நிறைமொழி மாந்தரின் மறைமொழியாகத் தொல் காப்பியர்[196] குறிக்கின்றார். கடவுட் பேணுவோர் இதனை முழக்கி இறைவனைப் பரவுதல் செய்வர். மந்திரத்தைக் கொண்டு தொழிலாற்றுவோர் மந்திரமாக்கள்[197] எனப்படுவர். இம்மந்திரத் தில் சில எழுத்துக்களையோ, சொற்றொடர்களையோ திரும்பத் திரும்ப உச்சரித்துப் பலன்பெறுதல் வழக்கமாகும். அதனை மனத் தால் நினைத்தோ அல்லது நாவால் உச்சரித்தோ பலன் பெற்றதனை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. மந்திர ஆற்றலில் நம்பிக்கைமிக்க சமுதாயமாகத் திகழ்ந்தமையினையே காப்பியங்கள், அற இலக்கியங்கள் உணர்த்துகின்றன. திருமுரு

---

192. மஞ்சரி—கேரளத்தில் மந்திரவாதம்; ராஜன் குருக்கள்; தமிழில் வி. எச். எஸ். சாஸ்திரி; ஏப்ரல் 1976; பக். 12.

193. மஞ்சரி—கேரளத்தில் மந்திரவாதம்; ராஜன் குருக்கள்; தமிழில் வி. எச். எஸ். சாஸ்திரி; ஏப்ரல் 1976, பக்.12.

194. மஞ்சரி—கேரளத்தில் மந்திரவாதம்; ராஜன் குருக்கள்; தமிழில் வி. எச். எஸ். சாஸ்திரி; ஏப்ரல் 1976, பக்.12.

195. மஞ்சரி—கேரளத்தில் மந்திரவாதம்; ராஜன் குருக்கள்; தமிழில் வி. எச். எஸ். சாஸ்திரி; எப்ரல் 1 76, பக்.12.

196. நிறைமொழி மாந்தர் ஆணையிற் கிளக்கும்
மறைமொழி தானே மந்திரம் என்ப
(தொல் - பொருள். 480)

197. ஈற்றிளம் பெண்டி ராற்றாப் பாலகர்
கடுஞ்சூல் மகளிர் நெடும்பு ணுற்றோர்
தந்துயர் கெடுக்கு மந்திர மாக்கள்
மன் றப் பேய்மகள் வந்துகைக் கொள்கென
நின்றெறி பலியி னெடுங்குர லோதையும் (மணி. 7:81-85)

காற்றுப்படை ஆறெழுத்து[198] எனவும் சிலப்பதிகாரம் ஐந்து, எட்டு[199] ஆகிய எழுத்துக்களாகியது எனச் சுட்டுவதுகொண்டு மந்திரம் எழுத்துக்களை அடிப்படையாகக் கொண்டதென்பதும் தெரியவருகின்றது.

காப்பியங்களின் வழி மந்திர ஆற்றலை அளிக்கவல்லோர் தெய்வங்களாகக் காட்டப்பட்டதனைக் கோவலன் பாய்கலைப் பாவை மந்திரமோதி வனசாரிணியின் வஞ்சம் பெயர்த்தமை[200] கொண்டும் மணிமேகலா தெய்வம் மணிமேகலைக்கு வேற்றுரு எய்தவும், வானிற் செல்லவும், இரும்பசி அறுப்பதற்கும் மூன்று மந்திரங்களை அருளிய நிலைகொண்டும்[201] அறிகின்றோம். அவை காப்பிய நிகழ்வுகளுக்கு உறுதுணையாகிக் கதையை நடத்திச்செல்ல வாய்ப்பளிக்கின்றன. இம்மந்திரம் களவுக்குப் பயன்படுவதனைச் சிலப்பில் இளங்கோ பொற்கொல்லனின்

---

198. உச்சிக் கூப்பிய கையினர் தற்புகழ்ந்
தாறெழுத் தடக்கிய வருமறைக் கேள்வி
நாவியன் மருங்கி னவிலப் பாடி (திரு. 185-187)

199. அருமறை மருங்கி னைந்தினு மெட்டினும்
வருமறை யெழுத்தின் மந்திர மிரண்டும்
ஒருமுறை யாக வுளங்கொண் டோதி (சிலப். 11:128-130)

200. மயக்குந் தெய்வமிவ் வன்காட் டுண்டென
வியத்தகு மறையோன் விளம்பின னாதலின்
வஞ்சம் பெயர்க்கு மந்திரத் தாலின்
னெஞ்சி லோதியை யறிகுவென் யானெனக்
கோவல னாவிற் கூறிய மந்திரம்
பாய்கலைப் பாவை மந்திர மாதலின்
வனசா ரிணியான் மயக்கஞ் செய்தேன்
புனமயிற் சாயற்கும் புண்ணிய முதல்விக்கும்
என்றிற முரையா தேகென் றேக (சிலப். 11:192-200)

201. விளைபொரு ளுரையார் வேற்றுரு வெய்தவும்
அந்தரந் திரியவு மாக்கும்பின் வருந்திறல்
மந்திரங் கொள்கென வாய்மையி னோதி
... ... ...
மக்கள் யாக்கை யுணவின் பிண்டம்
இப்பெரு மந்திர மிரும்பசி யறுக்குமென்
றாங்கது கொடுத்தாங் கந்தர மெழுந்து
நீங்கிய தாங்கு நெடுந் தெய்வந் தானென்
(மணி. 11:80-82,90-93)

வாயிலாக உணர்த்தியுள்ளார்.[202] நான்மணிக்கடிகை[203] மந்திரத்தால் நாகப்பாம்பினைக் கட்டுப்படுத்தலாமெனச் சுட்டுகின்றது.

சாபம்

சாபம், வாய்மையின்மிக்க தவத்தோர்க்கும் கடவுளர்க்கும் கைகூடும் ஒன்றாகக் காட்டப்படுகிறது. தவத்தோர் தான் கொண்ட கொள்கைக்கு இடையூறுவரின் சபித்தலில் ஈடுபடுவர். சாபம் பெற்றோர் சாபத்தின் பலனை அனுபவித்தே தீருவர் என்பது அந்நாளைய நம்பிக்கையாகும். மந்திரத்தைப் போலவே இதுவும் காப்பியங்களிலேயே செல்வாக்குப் பெற்று விளங்குகிறது சாபம் அளித்த தவத்தோரே சாபவிடை அளிக்க வல்லோராக விளங்கியதனைச் சிலம்பில் வம்பப்பரத்தரை முதுநரியாகச் சாபமிட்டுப் பின்னர்க் கோவலன் வேண்ட கவுந்தியடிகள் சாபவிடை அளித்தமை[204] கொண்டும் மணிமேகலையில் விருச்சிக முனிவர் உண்ண வைத்திருந்த கனியைக் காயசண்டிகை சிதைத்துச் சாபம் மற்றும் சாபவிடைபெற்ற நிலைமைகள்[205] கொண்டும் அறிய முடிகின்றது. சிலம்பில் கோவலனின் கொலைக்கு, அவன் முற்பிறப்பில் சங்கமனின் கொலைக்குக் காரணமாகிச் சங்கமனின் மனைவி நீலி இட்ட சாபம் கட்டியதாக இளங்கோ[206] காரணம்

---

202. மந்திர நாவிடை வழுத்துவ ராயின்
இந்திர குமரரின் யாங்காண் குவமோ (சிலப்16:172-173)

203. கந்தில் பிணிப்பர் களிற்றை கதம் தவிர
மந்திரத்தினால் பிணிப்பர் மாநாகம்... (நான்.10:1-2)

204. என்னுநர் போலுமிவ ரென்பூங் கோதையை
முள்ளுடைக் காட்டின் முதுநரி யாகெனக்
கவுந்தி யிட்டது தவந்தரு சாபம்
கட்டிய தாதலிற் பட்டதை யறியார்
... ... ... ...
பன்னிரு மதியம் படர்நோ யுழந்தபின்
முன்னை யுருவம் பெறுகவிங் கிவரெனச்
சாபவிடை செய்து.... (சிலப்.10:231-234, 243-245)

205. உண்ணா நோன்பினே னுண்கனி சிதைத்தாய்
அந்தரஞ் செல்லு மந்திர மிழந்து
தந்தித் தீயாற் றனித்துய ருழந்து
முந்நா லாண்டின் முதிர்கனி நானீங்
குண்ணு நாளுன் னுறுபசி களைகென
அந்நா ளாங்கவ னிட்ட சாபம் (மணி. 17:42-47)

206. எம்முறு துயரஞ் செய்தோ ரியாவதும்
தம்முறு துயரமிற் றாகுக வென்றே

காட்டுவார். இந்நிகழ்ச்சி- அநியாயமாகப் பாதிக்கப்பட்ட சாதாரண மக்களும் சாபமிட வல்லவர்கள் என்பதை உணர்த்தி நிற்கும்.

சாபமிட வல்லவள் என்ற நிலையில் சாத்தனார் மணிமேகலையைச் சாப சரத்தி[207] எனக் குறிப்பிடுகின்றார். இந்திரன் அகலிகையை வெளவியதால் எய்திய சாபம்,[208] இந்திரனின் மைந்தன் சயந்தன் பெற்ற சாபம்,[209] உருப்பசி எய்திய சாபம்,[210] விருச்சிகனின் உண்கனியைச் சிதைத்ததால் காயசண்டிகை பெற்ற சாபம், சாபவிடை,[211] ஆகியவை முனிவர் சாபங்கள் செயல்பட்டதனை உணர்த்தி நிற்கின்றன. இந்திரச் சாபம் என்பது இந்திரவிழாவினை மன்னன் கொண்டாடாது விட்டால் கடல் அம்மன்னனது நாட்டை அழிக்கும் என இந்திரன் ஏவிய சாபமாகும். இச்சாபத்தை நிறைவேற்றுவோராக மணிமேகலா தெய்வமும்[212] நாளங்காடிப்பூதமும்[213] அமையக் காண்கிறோம். இவை இரண்டும் விண்ணவர்கோமானின் ஏவல் தெய்வங்களாக இருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது. இந்திரச்சாபம் செயல்பட்ட நிலையினை மணிமேகலையில் சாத்தனார்,

---

விழுவோ ளிட்ட வழுவில் சாபம்
பட்டனி ரதலிற் கட்டுரை கேணீ (சிலப். 23:167-170)

207. ஊழ்தரு தவத்தள் சாப சரத்தி
காமற் கடந்த வாய்மைய ளென்றே
தூமலர்க் கூந்தற் சுதமதி யுரைப்ப (மணி. 5:16–18)

208. மாதவன் மடந்தைக்கு வருந்துய ரெய்தி
ஆயிரஞ் செங்க ணமரர்கோன் பெற்றது (மணி. 18:90-91)

209. தெய்வ மால்வரைத்திருமுனி யருள
எய்திய சாபத் திந்திரச் சிறுவனொடு
தலைக்கோற் றானத்துச் சாப நீங்கிய
மலைப்பருஞ் சிறப்பின் வானவர் மகளிர் (சிலப். 3:1-4)

210. ஆயிரங் கண்ணோன் செவியக நிறைய
நாடக முருப்பசி நல்கா ளாகி
மங்கல மிழப்ப வீணை மண்மிசைத்
தங்குக விவளெனச் சாபம் பெற்ற
மங்கை மாதவி ... ... ... (சிலப். 6:20-24)

211. மணி. 17:42-47.

212. வானவன் விழாக்கோண் மாநக ரொழிந்தது
மணிமே கலாதெய்வ மற்றது பொறாஅள்
அணிநகர் தன்னை யலைகடல் கொள்கென
விட்டனள் சாபம் பட்ட திதுவால் (மணி. 25:197-200)

213. கொடித்தேர்த் தானைக் கொற்றவன் றுயரம்
விடுத்த பூதம் விழாக்கோண் மறப்பின்

வருவாச் சிலம் வாய்மையிற் கொண்ட
பான்மையிற் றனாது பாண்டு கம்பளம்
தானடுக் குற்ற தன்மை நோக்கி
ஆதி முதல்வன் போதி மூலத்து
நாத னாவோ னளிநீர்ப் பரப்பின்
எவ்வமுற் றான்றன தெய்வந் தீரெனப்
பவ்வத் தெடுத்துப் பாரமிதை முற்றவும்[214]

எனக் காட்டிச் செல்கின்றார். இங்கு நெடுமுடிக்கிள்ளி தன் மகனைத் தேடுதலில் ஈடுபட்டு வருந்தி இந்திரவிழாக் கொண்டாட மறந்த நிலையில் இந்திரன் தனது பாண்டுகம்பள நடுக்கத்தால் உணர்ந்து மணிமேகலா தெய்வத்தை ஏவி காவிரிப்பூம் பட்டினத்தைக் கடல்கொள்ளச் செய்ததாகக் காட்டப்படுகின்றது. மேற்காட்டிய செய்திகள்கொண்டு சாபம் என்பது உலகியல் நியதிகளை வாய்மையின்வழி போற்றிப் பாதுகாக்கும் ஒருவகை ஆற்றல் என்பதனை உணரமுடிகின்றது.

## நாளும் கோளும்

நாளும் கோளும் பார்த்துச் செயல்களில் ஈடுபடும் வழக்கம் பண்டைய மக்களினங்களிடையே பரவலாகக் காணப்பட்டதனை உலக நாகரிக வரலாறு தெரிவிக்கின்றது. பண்டைத் தமிழரிடமும் இவ்வழக்கம் நிலவியதற்கு அவர்களின் தொன்மை இலக்கியங்கள் சான்றுகள் காட்டி நிற்கின்றன. நாட்களை விண்கோள்களின் நிலைகள் கொண்டு நிச்சயித்த நிலையில் நாட்களுக்கும் விண் கோள்களுக்கும் தொடர்பு கற்பிக்கப்பட்டது. அந்நிலையில் கோள்களின் இயல்புகளுக்கேற்ப நாட்களின் நன்மை தீமைகள் நிச்சயிக்கப்பட்டு நல்லநாள், தீயநாள் என்ற கருத்தேற்றம் உருவாகத் தொடங்கியது. பின்னர்க் காலப்போக்கில் விண்ணியல் நிகழ்வுகளே வாழ்வியல் நிகழ்ச்சிகளை நிச்சயிக்கின்றன என்று மக்கள் நம்பத் தொடங்கியநிலையில் சோதிடம் வளர்ச்சியுற்றது. சோதிடம், விண்கோள்களின் நிலைகள் மனித வாழ்க்கையினைப் பாதிக்கின்றன என்ற கருத்தேற்றத்தின் அடிப்படையில் உருவான ஒன்றாகும்.

---

மடித்த செவ்வாய் வல்லெயி றிலங்க
இடிக்குரன் முழக்கத் திடும்பை செய்திடும்
(மணி. 1:19-22)

214 மணி. 29:20-26.

மக்கள் தாங்கள் ஈடுபடும் செயல்களில் நன்மைபயக்க வேண்டுமென எதிர்பார்க்கின்றனர். எனவேதான் நல்ல காலங்களைத் தேர்ந்து செயல்களைத் தொடங்குகின்றனர். நல்லநாளும் நல்ல பொழுதும் பார்த்துச் செயல்படும்நிலை பழங்குடி மக்கள் தொட்டு நாகரிகமிக்க மக்கள்வரை அனைத்துச் சமூக மக்களிடமும் தொடர்ந்து மரபுவழியாகப் பின்பற்றப்பட்டு வருவதை வரலாறுகளும் வாழ்க்கைமுறைகளும் உணர்த்துகின்றன. இவ்வுணர்வு தோன்றுவதற்கு அடிப்படையாக அமைவது நன்மை விளைய வேண்டும்என்ற மனித மனத்தின் எதிர்பார்ப்பும் தீமைகளிலிருந்து தங்களைக் காத்துக் கொள்ளவேண்டும் என்ற காப்புணர்வுமே யாகும். தமிழிலக்கியத்தில் நாளும் பொழுதும் பார்த்துச் செயலாற்றியமை தொல்காப்பியம் தொட்டு இன்றைய இலக்கியங்கள் மற்றும் வாழ்க்கைமுறை வரை தொடர்ந்து பயிற்சி பெற்று வந்திருக்கின்றது. 'நாள் செய்வதை நல்லோர் செய்யார்' என்னும் முதுமொழியும் நாள் பற்றிய நம்பிக்கையினைப் புலப்படுத்துவதாக உள்ளது.

பகுப்பும் சிறப்பும்

நமது தொன்மையான இலக்கண நூலான தொல்காப்பியத்தில் பெரும்பொழுது, சிறுபொழுது ஆகிய காலப் பிரிவுகள் தெளிவாகக் குறிக்கப்பட்டுள்ளன. பிறந்த நாளைச் சிறந்த நாளாகக் கருதும் போக்கும்,[215] நாள் நிமித்தமும்,[216] சுட்டப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். சங்க இலக்கியத்தில் நல்லநாளில் வினைகள் நிகழ்த்தியதனை நாம் திருமணம்,[217] விழா[218] ஆகியவை நல்லநாளில்

---

215. சிறந்த நாளினிற் செற்றம் நீக்கிப்
பிறந்த நாள்வயின் பெருமங் கலமும்
(தொல்-பொருள். 88:7-8)

216. அச்சமும் உவகையும் எச்சம் இன்றி
நாளும் புள்ளும் பிறவற்றின் நிமித்தமும்
(தொல்-பொருள். 88:16-17)

217. தண்பெரும் பந்தர்த் தருமணல் ஞெமிரி
மனைவிளக் குறுத்து மாலை தொடரிக்
கனையிரு ளகன்ற கவின்பெறு காலைக்
கோள்கால் நீங்கிய கொடுவெண் திங்கட்
கேடில் விழுப்புகழ் நாள்தலை வந்தென (அக. 86:3-7)

218. மழைகால் நீங்கிய மாக விசும்பிற்
குறுமுயல் மறுநிறங் கிளர மதிநிறைந்து
அறுமீன் சேரு மகவிருள் நடுநாள்
மறுகுவிளக் குறுத்து மாலை தூக்கிப்
பழவிறல் மூதூர்ப் பலருடன் துவன்றிய
விழவுடன் அயர வருகதில் லம்ம (அக. 141:6-11)

தொடங்கியமை கொண்டும் மற்றும் நன்னனின் பிறந்தநாளைக் கொண்டாடியது[219] கொண்டும் பிறந்த நாளும் நன்னாளாகக் கருதப்பட்டமை தெரியவருகின்றது. நிலத்தில் வித்திடுவதற்கும், நிலத்தில் விளைந்த பயனைத் துய்ப்பதற்கும் நல்லநாள் பார்த்துச் செயல்பட்டதனைப் புறநானூற்றுப்பாடல்[220] தெரிவிக்கின்றது. மேற்காட்டப்பட்ட நிலைமைகள் அனைத்தும் இன்றைய தமிழரின் நடைமுறை வாழ்விலும் பயின்றுவரக் காண்கிறோம்.

## புள்ளும் பொழுதும்

நாளும் கோளும் பார்த்து வினைகளாற்றுவது பண்டைய நாகரிகங்களிலும் இன்றைய நடைமுறையிலும் உலகின் எல்லாப் பகுதி மக்களிடமும் நிலவியதனை நாகரிகங்களின் வரலாறுகள் (History of Civilization) உணர்த்துகின்றன. பண்டைய எகிப்து,[221] கிரேக்கம்,[222] சீனம்,[223] அசிரியா[224] ஆகிய நாடு

---

219. மன்றுதொறும் நின்ற குரவை சேரிதொறும்
உரையும் பாட்டும் ஆட்டும் விரைஇ
வேறுவேறு கம்பலை வெறிகொள்பு மயங்கிப்
பேரிசை நன்னன் பெரும்பெயர் நன்னாள்
சேரி விழவின் ஆர்ப்பெழுந் தாங்கு (மது. 615-619)

220. கருங்கட் கேழ லுழுத பூழி
நன்னாள் வருபதம் நோக்கிக் குறவர்
உழாஅது வித்திய பருஉக்குரற் சிறுதினை
முந்துவிளை யாணர் நாட்புதி துண்மார் (புற. 168:4-7)

221. எகிப்தியர் மருந்து உண்ணவும் விதைவிதைக்கவும் நல்ல நாட்கள் என்று சில நாட்களை வகுத்திருந்தனர்.
—கலைக்களஞ்சியம் - தொகுதி-1; பக். 723.

222. "நாள் செய்வதை நல்லவர்கள் செய்யமாட்டார்கள்" என்று ஒரு வசனமுண்டு. இந்த வசனத்தை எழுத்துப் பிசகாமல் அனுஷ்டித்து வந்தார்கள் கிரேக்கர்கள். எதற்கும் நாள் நட்சத்திரம் முதலியன பார்ப்பார்கள். விவசாயிகள் நல்ல நாள் பார்த்துத்தான் விதை விதைப் பார்கள்; அறுவடை செய்வார்கள். தொழிலாளர்களும் இப்படியே நல்லநாள் பார்த்துத்தான் எதையும் செய்வார்கள்;
—கிரீஸ்வாழ்ந்த வரலாறு; வெ. சாமிநாதசர்மா, பக். 171.

223. மந்திரம், தந்திரம், ஜோசியம் முதலியவைகளில் அவர்களுக்குப் பலத்த நம்பிக்கை இருந்தது. சிப்பிகள் ஆமை ஓடுகள் இவற்றை வைத்துக்கொண்டு அவர்கள் வருங் காலப் பலன்களைக் கணித்தனர். நல்லநாள் பார்க்கும் வழக்கமும் அவர்களிடம் காணப்பட்டது.
—பண்டைக்கால நாகரிகங்களின் வரலாறு;
கி. ர. அனுமந்தன், பக். 212.

224. ஆசிரியரிடம் நாள்பார்க்கும் பழக்கமும் கணிகர் சொல்லிய கணிப்பை ஏற்கும் பழக்கமும் இருந்தன. காலக்கணிகர்

களிலும் இவ்வழக்கம் இருந்துள்ளதனை வரலாற்றாசிரியர்கள் குறிப்பிட்டுள்ளனர். இரவலர் புரவலரிடம் பரிசில் பெறாதபோது தாம் புறப்பட்ட நேரத்தையும் புள்நிமித்தத்தையும் பழித்தமை அக்கால மக்கள் வாழ்வில் புள்ளும் பொழுதும் பெற்ற சிறப்பிற்குச் சான்றாகின்றது. இதனைக் கொல்லிமலைத் தலைவனாகிய வல்வில் ஓரியைப் பாராட்டிப் பாடிய கழைதின் யானையார்,

புள்ளும் பொழுதும் பழித்தல் அல்லதை
உள்ளிச் சென்றோர்ப் பழியலர்[225]

எனச் சுட்டிச் செல்கின்றார்.

பழந்தமிழர் திருமணத்தை நல்லநேரம், நன்னிமித்தம் பார்த்து நிகழ்த்தியதனை அகநானூற்றுப் பாடல்,

புள்ளுப்புணர்ந் தினிய வாகத் தொள்ளொளி
அங்க ணிருவிசும்பு விளங்கத் திங்கட்
சகட மண்டிய துகள்தீர் கூட்டத்துக்
கடிநகர் புனைந்து கடவுட் பேணிப்
படுமண முழவொடு பருஉப்பணை இமிழ
வதுவை மண்ணிய மகளிர்[226]

என விவரித்துச்செல்லும். இங்கு உரோகிணியும் திங்களும் கூடிய நாளைத் திருமணத்திற்குரிய சிறந்த நன்னாளாகக் கருதிய தன்மை புலப்படுகின்றது. இத்தன்மை தொடர்வதனைச் சிலம்பில்,

வானூர் மதியஞ் சகடணைய வானத்துச்
சாலி யொருமீன் றகையாளைக் கோவலன்
மாமுது பார்ப்பான் மறைவழி காட்டிடத்
தீவலஞ் செய்வது காண்பார்க ணோபென்னை[227]

---

சொல்லிய வழி நின்-கி-ஈசாக் (Nin-Igi-Azag)என்ற அவர்கள் தெய்வம் பேசுவதாக நம்பினர். வான்மீன்களின் போக்கை ஒட்டி நல்லன அல்லன நிகழும் எனக் கொண்டனர். அதன் பின்னேயே ஒற்றரை விடுத்தலும் வெற்றியை நம்பிப் படையெடுத்தலும் மேற்கொண்டனர். —அற்றை நாள் காதலும் வீரமும்; க. ப. அறவாணன்; பக். 266-267.

325. புற. 204:10-11.
226. அக:136:3-8.
227. சிலப். 1:50-53.

என இளங்கோ சுட்டுவது கொண்டு அறியமுடிகின்றது. மேற்காட்டிய சான்றுகள் கொண்டு பழந்தமிழர் உரோகிணியும் திங்களும் கூடிய நாளையே திருமணத்திற்குரிய சிறந்த நாளாகக் கருதினர் என்பது தெரியவருகின்றது.

வேங்கை மலரும் காலமான இளவேனில் காலத்தையே பழந்தமிழர் திருமணம் நிகழ்த்துவதற்குரிய பெரும்பொழுதாகக் கருதியமையினை அக்காலத் தமிழ்ப் புலவர்கள் கணிவாய் வேங்கை[228] நன்னாள் வேங்கை[229] எனப் பாடல்களில் சுட்டியுரைத்திருப்பது கொண்டறிய முடிகின்றது. திருமணம் நிகழ்த்துவதற்குரிய சிறுபொழுதாகக் காலைப் பொழுதினைப் பண்டைத்தமிழர் கருதியிருந்தமையினை அகநானூற்றுப் பாடல்[230] சுட்டிச் செல்லும். கணி என்பது காலத்தைக்கணித்துக் கூறுபவர்களாகிய சோதிடர்க்குரிய சிறப்புப்பெயராகும். அவர்கள் அரசவையில் இடம் பெற்றிருந்தமையினைச் சிலப்பதிகாரம் சுட்டும்.[231] அத்துடன் அவர்கள் சிறப்பாகக் கருதப்பட்டமையினைப் பெருங்கணி எனக் குறித்தமை கொண்டு அறிய முடிகின்றது. அவர்கள் அரசனது செயல்களுக்கு நன்முகூர்த்தம் உணர்த்தியதனை,

வெந்திறல் வேந்தே வாழ்கநின் கொற்றம்
இருநில மருங்கின் மன்னரெல் லாநின்
திருமலர்த் தாமரைச் சேவடி பணியும்
முழுத்த மீங்கிது முன்னிய திசைமேல்
எழுச்சிப் பாலை யாகென் றேத்த[232]

---

228. ஐவன வெண்ணெற் குறூஉம் நாடனொடு
சூருடைச் சிலம்பி னருவி யாடிக்
காரரும் பவிழ்ந்த கணிவாய் வேங்கை (நற்.373:4-6)

229. மாணில் சேய்நாட் டதரிடை மலர்ந்த
நன்னாள் வேங்கைப் பொன்மருள் புதுப்பூப்
பரந்தன நடக்கயாங் கண்டன மாதோ (நற். 384:6-8)

230. கனையிரு ளகன்ற கவின்பெறு காலைக்
கோள்கால் நீங்கிய கொடுவெண் திங்கட்
கேடில் விழுப்புகழ் நாள்தலை வந்தென (அக. 86:5-7)

231. அறைபறை யெழுந்தபி னரிமா னேந்திய
முறைமுதற் கட்டி லிறைமக னேற
ஆசான் பெருங்கணி யருந்திற லமைச்சர்
தானைத் தலைவர் தம்மொடு குழீஇ
மன்னர் மன்னன் வாழ்கென் றேத்தி (சிலப். 26:1-5)

232. சிலப். 26:27-31.

என இளங்கோவடிகள் கால்கோட் காதையில் காட்டிச் செல்வார். அதனைச் செவிமடுத்த செங்குட்டுவன்,

மீளா வென்றி வேந்தன் கேட்டு
வாளுங் குடையும் வடதிசைப் பெயர்கென[233]

ஏவிய திறம்கொண்டு பெருங்கணியின் சொல்லும் அரசனின் செயலும் கணியின் அக்காலச் சிறப்பினைப் புலப்படுத்தும்.

சிலப்பதிகாரத்தில் ஐந்து இடங்களில் நல்லநாளில் காரியங்களை ஆற்ற முற்பட்ட நிலையினை இளங்கோவடிகள் காட்டுகின்றார். அவை முறையே கோவலன் கண்ணகி திருமணம் நல்லநாளில் நடைபெறுதல்,[234] இந்திர விழா சித்திரை மாதத்துச் சித்திரை நாளில் தொடங்கல்,[235] கரிகாலன் வடதிசை மன்னரை வெல்லக் கருதி வாளும் வெண்கொற்றக் குடையும் நல்லநாளில் செல்ல விடுத்தல்,[236] கோவலன், மாதவியின் மகளுக்கு நல்ல நாளில் பெயர்சூட்டல்[237] சோதிடன் சேரன் செங்குட்டுவனுக்கு வேளை கூறியமை[238] ஆகியவையாம். அதன் தொடர்ச்சியினை

233. சிலப். 26:32-33.

234. அவரை
இருபெருங் குரவரு மொருபெரு நாளான்
மணவணி காண மகிழ்ந்தனர்... (சிலப். 1:40-42)

235. சித்திரைச் சித்திரைத் திங்கள் சேர்ந்தென
வெற்றிவேன் மன்னற் குற்றதை யொழிக்கெனத்
தேவர் கோமா னேவலிற் போந்த
காவற் பூதத்துக் கடைகெழு பீடிகை (சிலப். 5:64-67)

236. செருவெங் காதலிற் றிருமா வளவன்
வாளுங் குடையு மயிர்க்கண் முரசும்
நாளொடு பெயர்த்து நண்ணார்ப் பெறுகவிம்
மண்ணக மருங்கினென் வலிகெழு தோளெனப்
புண்ணிய திசைமுகம் போகிய வந்நாள் (சிலப். 5:90-94)

237. விஞ்சையிற் பெயர்த்து விழுமந் தீர்த்த
எங்குல தெய்வப் பெயரீங் கிடுகென
அணிமே கலையா ராயிரங் கணிகையர்
மணிமே கலையென வாழ்த்திய ஞான்று (சிலப்.15:35-39)

238. ஆறிரு மதியினுங் காருக வடிப்பயின்
றைந்து கேள்வியு மமைந்தோ னெழுந்து
வெந்திறல் வேந்தே வாழ்கநின் கொற்றம்
இருநில மருங்கின் மன்னரெல் லாநின்
திருமலர்த் தாமரைச் சேவடி பணியும்
முழுத்த மீங்கிது முன்னிய திசைமேல்
எழுச்சிப் பாலை யாகென் றேத்த (சிலப். 26:25-31)

மணிமேகலையில் சாத்தனார் இந்திரவிழா நன்னாளில் தொடங்கிது[239] கொண்டும் மாதவி மகளுக்குப் பெயர்சூட்டல் நன்னாளில் நிகழ்ந்தது[240] கொண்டும் காட்டிச் செல்வார். சாத்தனார் காட்டிய மேற்கூறிய செய்திகள் இளங்கோவடிகளால் முன்னரே சுட்டப்பட்டவையே. மணிமேகலையில், மணிமேகலா தெய்வம் மணிமேகலைக்கு மந்திரம் கொடுத்த நிலையில் புத்தனுடைய ஞானத்தினை அறிதற்கு ஏற்ற நாளாகப் பௌர்ணமி தினத்தை மங்கல நாளாகச் சுட்டியமை[241] கொண்டு பௌர்ணமி சிறந்த நாளாகக் கருதப்பட்டமை தெரியவருகிறது. இன்றும் நமது விழாக்கள் அனைத்தும் நிறைமதியை ஒட்டிய நாட்களிலேயே அமையக் காண்கிறோம். வட இந்தியாவில் பௌர்ணமி தினத்தை விழாவுக்குரிய நாளாகக் கருதுவதும் உலக மக்களின் நல்வாழ்விற்காகத் துறவுபூண்ட மனிதப் புனிதர்களின் பிறந்த நாளாகப் பௌர்ணமி தினத்தைக் கருதும் நிலையும்[242] மேற்சுட்டிய புத்தரின் ஞானத்தினை அறிதற்கு ஏற்ற நாளாகப் பௌர்ணமி தினத்தைக் கருதிய நிலையோடு ஒப்பிடக் கூடியதாக அமைகின்றது.

இந்திர விழா நடக்கும் காலத்தில் காலத்தை கணித்துச் சொல்வோராகிய சோதிடர் நகரைவிட்டு நீங்குதல் இல்லை[243] என்பதும் பீலிவளை தோன்றிய நாளில் நிமித்திகன் அவளது

---

239. வானமும் மாரி பொழிக மன்னவன்
கோணிலை திரியாக் கோலோ னாகுக
தீவகச் சாந்தி செய்தரு நன்னாள் (மணி. 1:33-35)

240. திரையிரும் பௌவத்துத் தெய்வமொன் றுண்டெனக்
கோவலன் கூறியிக் கொடியிடை தன்னையென்
நாமஞ் செய்த நன்னாள்... (மணி. 7:33-35)

241. மந்திரங் கொள்கென வாய்மையி னோதி
மதிநாண் முற்றிய மங்கலத் திருநாள் (மணி. 10:82-83)

242. The full-moon days are considered suitable for such public festivals or the Rasa-Yatra, Thulana Yatra etc., the cult of the goddess of wealth and fortune and so on. The birth days of the celebrated saints are often conspicuously connected with the full-moon days.
—**Ancient Indian Rituals and their Social Contents**; N N. Bhattacharrya; P. 125

243. சமயக் கணக்கருந் தந்துனிறை போகிய
அமயக் கணக்கரு மகலா ராகி (மணி. 1:13-14)

வாழ்வின் பின் நிகழ்ச்சியினைக் கூறியது[244] கொண்டும் நல்ல நாளில் செயலில் ஈடுபடமுனைந்த திறமும் அதனை உணர்த்தவல்லோர் அரசவையில் இருந்தமையும் தெரியவருகின்றது. அரசனின் செங்கோன்மை மாறுபடின் கோள்களின் நிலை மாறுபட்டு நாடு மழையின்றி வருந்துமென மணிமேகலா தெய்வம் உதயகுமரனுக்கு அறிவித்தமை[245] அரசன் மழைக்குரிய காரணியாகக் கருதப்பட்ட நிலையினையும் ஆக்கால நம்பிக்கையினையும் ஒருங்கே புலப்படுத்தும்.

சங்க இலக்கியங்களில் சுட்டிய மரபு பதினெண்கீழ்க்கணக்கு நூல்களில் தொடர்வதுடன் வேறுசில மாற்ற நிலைகளையும் காண முடிகின்றது. பார்ப்பார் நூல் ஓதாதற்குரிய நாட்களாக அட்டமி, உவா, பதினான்காம் நாள், பூமி அதிர்ச்சி மற்றும் மேகமுழக்கம் உள்ள நாட்களை விலக்கியுள்ளதோடு[246] அந்தணரிடம் நல்ல நாள் கேட்டுச் செயல்பட வேண்டுமென[247] ஆசாரக்கோவை கூறும். நல்லநாளை நிச்சயித்தற்குரிய காரணிகளாக நாட் பொருத்தம், கோள்கூட்டம், யோகம் ஆகியவற்றைச் சிறுபஞ்ச மூலம்[248] சுட்டும். நல்வினை ஆற்றியோர்க்குத் தீநாள் என ஒன்று இல்லையெனக் கூறும் பழமொழி நானூற்றின் கூற்று[249]

244. வாச மயிலை வயிற்றுட் டோன்றிய
பீலிவளை யென்போள் பிறந்த வந்நாள்
இரவிகுலத் தொருவ னிணைமுலை தோயக்
கருவொடு வருமெனக் கணியெடுத் துரைத்தனன்
(மணி. 24:56-59)

245. பொங்குமெல் லமளியிற் பொருந்தா திருந்தோன்
முன்னர்த் தோன்றி மன்னவன் மகனே
கோனிலை திரிந்திடிற் கோணிலை திரியும்
கோணிலை திரிந்திடின் மாரிவறங் கூரும் (மணி. 7:6-9)

245. அட்டமியும் ஏனை உவாவும் பதினான்கும்
அப்பூமி காப்பார்க் குறுகண்ணு மிக்க
நிலந்துளக்கு விண்ணதிர்ப்பு வாலாமை பார்ப்பார்
இலங்குநூல் ஓதாத நாள் (ஆசா. 47)

247. தலைஇய நற்கருமஞ் செய்யுங்கா லென்றும்
புலையர்வாய் நாள்கேட்டுச் செய்யார்-தொலைவில்லா
அந்தணர்வாய்ச் சொற்கேட்டுச் செய்க அவர்வாய்ச்சொல்
என்றும் பிழைப்ப திலை (ஆசா. 92)

248. நாள்கூட்டம் மூழ்த்தம் இவற்றொடு நன்று ஆய
கோள்கூட்டம் யோகம் குணம் உணர்ந்து-தோள்கூட்டல்
உற்றானும் அல்லானும் ஐந்தும் உணர்வான்-நாள்
பெற்றானேல் கொள்க பெரிது (சிறுபஞ். 42)

249. இதுமன்னுந் தீதென் றிசைந்ததூஉம் ஆவார்க்கு
அதுமன்னும் நல்லதே யாகும்... அதுமன்னும்

அறத்தை வலியுறுத்தும் நிலையில் கூறிய மிகைக்கூற்றாகவே தென்படுகின்றது. நல்லநாளும் நல்லபொழுதும் பார்த்துச் செயல் பட்டநிலை ஆரியர் வருகையால் தமிழகத்தில் ஏற்பட்ட மாற்ற மென வரலாற்று நூலாசிரியர்[250] உரைப்பர். அவரது கூற்று ஏற்புடையதாகத் தோன்றவில்லை. நாளும் பொழுதும் பார்த்துச் செயல்படும்நிலை நாகரிகமற்ற - நாகரிகமிக்க அனைத்து மக்களிடையேயும்வழக்கில்இருப்பதால் இதனைத் தமிழர் ஆரியரிட மிருந்து கடன்பெற்றுப் பயன்படுத்தினர் என்ற கூற்று மேலும் ஆய்விற்குரியது.

**ஊழ்வினை**

வினை, தலைவிதி, விதி என்று இன்று சுட்டப்படுவதையே பண்டைத்தமிழர் பால்,[251] முறை,[252] ஊழ்,[253] விதி,[254] எனக் குறிப்பிட்டுள்ளனர். இவற்றுள் சங்க இலக்கியத்துள் பால் என்ற சொல்லையே, ஊழ்வினையைக் குறிக்க மிகுதியாகப் பயன் கொண்டுள்ளனர். தொல்காப்பியரும் பால்[255] என்ற சொல்லா

---

வீநாறு கானல் விரிதிரைத் தண்சேர்ப்ப
தீநாள் திருவுடையார்க் கில் (பழ. 235)

250. இக்காலத் தமிழ்மக்கள் நாளும்கோளும் பார்த்தே நல்ல செயல்களைத் தொடங்கினர். இது ஆரியர் வருகை யினால் ஏற்பட்ட மாறுதலாயிருக்கலாம்.

—இந்தியச் சமுதாய வரலாறு; ந.க. மங்கள முருகேசன்; பக். 169.

251. பொன்னிறம் விரியும் பூக்கெழு துறைவனை
என்னை யென்றும் யாமே யிவ்வூர்
பிறிதொன் றாகக் கூறும்
ஆங்கு மாக்குமோ வாழிய பாலே (ஐங். 110:2-5)

252. கல்பொரு திரங்கு மல்லற் பேர்யாற்று
நீர்வழிப் படூஉம் புணைபோ லாருயிர்
முறைவழிப் படூஉ மென்பது திறவோர்
காட்சியிற் றெளிந்தன மாகலின்... (புற. 192:8-16)

253. ஊழிற் பெருவலி யாவுள மற்றொன்று
சூழினுந் தான்முந் துறும் (திருக். 380)

254. மதுரைமா தெய்வ மாபத் தினிக்கு
விதிமுறை சொல்லி யழல்வீடு கொண்டபின்
(சிலப். 23:177-178)

255. ஒன்றே வேறே என்றிரு பால்வயின்
ஒன்றி உயர்ந்த பால தாணையின்
ஒத்த கிழவனுங் கிழத்தியும் காண்ப
மிக்கோ னாயினுங் கடிவரை இன்றே
(தொல்-பொருள். 90)

லேயே குறித்துப் பால்வரை தெய்வம்[256] என்ற ஒன்றையும் சுட்டு கின்றார். இதற்கு விளக்கமாகச் சேனாவரையர், 'பால்வரை தெய்வமென்பது எல்லார்க்கு மின்ப துன்பத்திற்குக் காரணமாகிய இருவினையையும் வகுப்பது'[257] என்று எழுதியுள்ளார். தமிழிலக்கியம் பற்றி எழுதிய மேனாட்டறிஞர் ஊழ்வினைக் கொள்கை ஆரியர்க்குரிய தென்றும் பழந்தமிழர்க்கு வினைக் கொள்கையில் நம்பிக்கை இருந்ததில்லை என்ற கருத்தைத் தெரிவிப்பார்.[258] இக்கூற்று பழந்தமிழ் இலக்கியச் சான்றுகளின் அடிப்படையில் நோக்கும்பொழுது முரண்பட்ட கூற்றாகத் தென் படுகின்றது. ஊழ்வினைக் கொள்கை இந்தியாவில் தோன்றிய சமயங்களுக்குப் பொதுவான நியதியாக இருப்பதனைச் சமண, பௌத்த, இந்து சமயங்களின் கொள்கைகள் தெரிவிக்கின்றன.

பழந்தமிழ் இலக்கியத்தின்வழி முற்பிறப்பில் ஒருவர் செய்த நல்வினை, தீவினைகளுக்கேற்ப இப்பிறப்பில் அவருடைய இன்ப துன்பங்கள் நிச்சயிக்கப்படுகின்றன என்ற கொள்கை[259] இருந் துள்ளதனை அறியமுடிகின்றது. இவ்வினைக் கொள்கை சமய எழுச்சிக் காலத்தில் பெருஞ்சிறப்புப் பெற்றதெனினும் சமய எழுச்சிக்கு முன்னுள்ள தமிழிலக்கியங்களிலும் பேசப்பட்டிருப்பது கொண்டு பழந்தமிழருக்கும் இவ்வினைக் கொள்கையில் நம்பிக்கை இருந்துள்ளமை தெளிவு. நீதிநூற்களான திருக்குறளிலும்

---

256. கால முலக முயிரே யுடம்பே
பால்வரை தெய்வம் வினையே பூத
ஞாயிறு திங்கள் சொல்லென வருஉ
மாயீ ரைந்தொடு பிறவு மன்ன
வாவயின் வருஉங் கிளவி யெல்லாம்
பால்பிரிந் திசையா வுயர்திணை மேன

(தொல்-சொல். 57)

257. தொல்காப்பியம் சொல்லதிகார மூலமும் சேனாவரை யருரையும்; சி. கணேசையர் உரை விளக்கக் குறிப்பு; பக். 96.

258. The early Tamils did not believe in karma, the theory on northern origin that all of one's suffering or happiness comes as a result of what was done in previous lives.

—**The Poems of Ancient Tamil; P. 133.**

259. யாம்செய் தொல்வினைக் கெவன்பே துற்றனை
வருந்தல் வாழி தோழி ... ... ... (நற். 88:1-2)

பழமொழி நானூற்றிலும் ஊழுக்கென்றே ஓர் அதிகாரம் வகுத்தமைத்திருப்பது ஊழின்மீது பண்டைத்தமிழர் கொண்டிருந்த நம்பிக்கையினைப் புலப்படுத்தும். ஊழ்வினைக் கொள்கை, பிறப்பு, சுவர்க்கம், நரகம் ஆகிய நம்பிக்கைகளோடு நெருங்கிய தொடர்புடைய ஒன்றாகக் காட்டப்பட்டுள்ளது.

ஊழ்வினை என்ற சொல்லுக்கு விளக்கமாகப் பரிமேலழகர், 'இருவினைப் பயன் செய்தவனையே சென்றடைவதற்கு ஏதுவாகிய நியதி ஊழ், பால், முறை, உண்மை, தெய்வம், நியதி, விதியென்பன ஒரு பொருட்கிளவி' என எழுதிச் செல்வார்.[260] இங்கு இருவினை என்பது முற்பிறப்பில் செய்த நல்வினை, தீவினைகளைச் சுட்டுவதாகும். ஒருவன் செய்யக்கூடிய செயல்களின் பலன்களை அதே பிறவியிலும் அடுத்து வரக்கூடிய பிறவிகளிலுமாக அனுபவிப்பது ஊழ்வினை[261] என விளக்கப்படுகிறது. ஊழ் என்பது வினையின் விளைவாகும். வினை முதிர்ந்து பயன் கொடுப்பது ஊழ் எனப்படும். இது பிறவிக் கோட்பாட்டோடு நெருங்கிய தொடர்புடையது.

மனிதன் ஒரு பிறப்பில் செய்த வினைகளின் பயனைப் பின் வரும் பிறவிகளில் அனுபவித்தே தீரவேண்டு மென்பது ஊழ் வினையின் நியதியாகும். ஊழ் மனிதனால் வெல்லமுடியாத ஒன்றே என்பதும் பழந்தமிழரின் கொள்கை எனலாம். திருவள்ளுவரின் ஊழையும் முயற்சியால் வெல்லமுடியும்[262] என்ற கூற்று மனித முயற்சியினை மேம்படுத்துவதற்காகக் கூறிய ஆறுதல் கூற்றாகக் கருதத்தக்கது. பல பிறவிகளின் நல்ல தீய செய்கைகளின் முழுப்பயனையும் அனுபவிக்கும் கட்டாயப் பொறுப்பு மனித உயிர்கட்கு உண்டென்பதை வலியுறுத்தவே ஊழ்வினைக் கொள்கை தோன்றியதெனலாம். மேலும் இது மனிதனைத் திருத்தும் முயற்சிக்கும் வழிகாட்டியது. செயல்கள் மட்டும் ஊழாக வடிவம் பெற்றுவிடுவதில்லை. செயலுக்குரிய நோக்கமும் செயலால் விளையும் பயனும் பயனைக் கருதிய முறைமையும் ஊழின் தோற்றத்திற்குக் காரண

260. திருக்குறள் மூலமும் பரிமேலழகருரையும்; பி. இரத்தின நாயகர் அண்ட் சன்ஸ்; பக். 218.

261. தர்மசக்கரம் 28 ஆரம் 5; சங்க இலக்கியங்களில் சமயக் கருத்துக்கள்; பக். 197.

262. ஊழையும் உப்பக்கம் காண்பர் உலைவின்றித்
தாழாது உஞற்று பவர் (திருக். 620)

மென்பர்.[263] இக்கருத்துக்களைக் கொண்டு சிந்திக்கும்பொழுது ஊழ்வினை என்பது செயலின் நோக்கம், செயலின் பயன், அப் பயனை அனுபவித்தல் ஆகிய காரணிகளால் நிச்சயிக்கப்படும் ஒன்றாகக் காட்சி தருகின்றது.

சங்க இலக்கியத்தில் சுட்டப்படும் ஊழ்வினைக் கொள்கை பின்னர்த் தோன்றிய தமிழிலக்கிய வகைகளில் வளர்ச்சி பெற்றதனை நீதி இலக்கியங்கள், காப்பியங்களில் அது பெறும் பங்கு கொண்டு அறியமுடிகின்றது. தமிழ்க் காப்பியங்களில் ஊழ்வினை பெரும் பங்கு வகித்ததனை மணிமேகலையிலும் சிலப்பதிகாரத்தில் காப்பியத்தின் மூன்று நோக்கங்களில் ஒன்றாக ஊழ்வினை காட்டப்படுவது கொண்டறிகின்றோம். சங்க இலக்கியத்தில் அகம் புறம் ஆகிய இரு மரபுகளிலும் ஊழ் செயலாற்று வதனை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. இளமையில் பூசல்கொண்டிருந்த சிறுவரை உடனுறை வாழ்க்கைக்குக் கூட்டியதும் ஊழ்வினையின் செயலாகக் காட்டப்படுகிறது.[264] புறநானூற்றுப் பாடலில் அரசுரிமையை எய்தியதற்கும்[265] நட்புக் காக உயிர்துறக்க முயலும் நிலையில் மறுமையில் நண்பனோடு உடனுறைய விழைவதற்கு ஊழினை வேண்டிய திறமும்[266] ஊழ் பற்றிய நம்பிக்கையினைப் புலப்படுத்தும்.

சிலப்பில் ஊழ்வினை காப்பிய நோக்கங்களில் ஒன்றானமை யுடன் கதைத்திருப்பத்திற்கும் முதற்காரணமாகி நிற்கின்றது.

---

263. வள்ளுவர் உலகம்; தொகுத்தவர் இரகுபதி சுவாமிநாதன்; பக். 118.

264. இவனிவள் ஐம்பால் பற்றவும் இவளிவன்
புன்றலை யோரி வாங்குநள் பரியவும்
காதற் செவிலியர் தவிர்ப்பவுந் தவிராது
ஏதில் சிறுசெரு வுறுப மன்னோ
நல்லைமன் றம்ம பாலே மெல்லியற்
றுணைமலர்ப் பிணையல் அன்னவிவர்
மணமகி ழியற்கை காட்டி யோயே (குறு. 229)

265. மூத்தோர் மூத்தோர்க் கூற்றம் உய்த்தெனப்
பால்தர வந்த பழவிறற் றாயம்
எய்தின மாயி னெய்தினஞ் சிறப்பென (புற. 75:1-3)

266. இம்மை போலக் காட்டி யும்மை
இடையில் காட்சி நின்னோடு
உடனுறை வாக்குக வுயர்ந்த பாலே (புற. 236:10-12)

இதனை மாதவி கோவலன் பிரிவுக்கும்,[267] மதுரை ஏகுவதற்கும்,[268] பாண்டியனின் செங்கோல் வளைவதற்கும்,[269] மதுரை எரிவதற்கும்[270] ஊழ்வினையே காரணமாகி நிற்பது கொண்டறிய முடிகின்றது. மணிமேகலையிலும் ஊழ்வினை சார்ங்கலன் இறப்புக்குக் காரணமாக அமைவதனைக் காப்பியத்தின் வழியே சுட்டிச் செல்கின்றார் சாத்தனார்.[271] காஞ்சனன் உதயகுமரனை அறியாது கொன்றானாயினும் முன்வினையின் பயனே உற்றது எனக் காப்பியத்தில் காட்டப்படுவது கொண்டு[272] ஊழ்வினை காப்பிய நிகழ்வுகளுக்கு வழியமைப்பதனை உணரமுடிகின்றது.

திருக்குறளில் ஆகூழ், போகூழ் என்ற பிரிவு சுட்டப்பட்டு அவற்றின் நன்மை தீமையும் எடுத்துரைக்கப் பட்டுள்ளது.[273] ஊழின் வலிமையினை வள்ளுவர்,

ஊழிற் பெருவலி யாவுள மற்றொன்று
சூழினும் தான்முந் துறும்[274]

என்ற குறட்பாவின் மூலம் உணர்த்தியுள்ளார். பழமொழி

---

267. யாழிசைமேல் வைத்துத்த னூழ்வினைவந் துருத்த தாகலின்
உவவுற்றதிங்கண் முகத்தாளைக் கவவுக்கை ஞெகிழ்ந் தனனாய் (சிலப். 7:52)

268. காரிரு ணின்ற கடைநாட் கங்குல்
ஊழ்வினை கடைஇ யுள்ளந் துரப்ப (சிலப். 10:3-4)

269. மண்ணக மடந்தை வான்றுயர் கூரக்
காவலன் செங்கோல் வளைஇய வீழ்ந்தனன்
கோவலன் பண்டை யூழ்வினை யுருத்தென்
(சிலப். 16:215:217)

270. மதுரைமா தெய்வ மாபத் தினிக்கு
விதிமுறை சொல்லி யழல்வீடு கொண்டபின்
(சிலப். 23:177-178)

271. அணங்கும் பேயு மாருயி ருண்ணா
பிணங்குநூன் மார்பன் பேதுகந் தாக
ஊழ்வினை வந்திவ னுயிருண்டு கழிந்தது
(மணி. 6: 150-152)

272. கைம்மை கொள்ளேல் காஞ்சன விதுகேள்
ஊழ்வினை வந்திங் குதய குமரனை
ஆருயி ருண்ட தாயினு மறியாய் (மணி. 20: 122-124)

273. ஆகூழால் தோன்றும் அசைவின்மை கைப்பொருள்
போகூழால் தோன்றும் மடி (திருக். 371)

274. திருக். 380.

நானூற்றில் ஊழினைத் தெய்வம்[275] எனச் சுட்டியிருக்கக் காண்கிறோம். ஊழுக்குக் காரணமாக முற்பிறப்பில் செய்த நல்வினை[276] தீவினை[277] அமைவதனை முன்றுறையரையனாரும் காட்டுகின்றார். மேற்காட்டிய சான்றுகள் கொண்டு பழந்தமிழருக்கு ஊழ்நம்பிக்கை மிக்கிருந்தது என்பதும் முற்பிறப்பு வினைகளே ஊழ்வினைக்குக் காரணமாய் அமைந்தமையும் நல்வினை, தீவினைகளே பிற்பிறப்பிற்கும் பிறவித் துன்ப இன்பங்களுக்குக் காரணமாவதும் தெரியவருகின்றது.

## பிறவிக்கொள்கை

உயிர்கள் வினைக்கேற்பப் பிறவிகள் எடுக்கின்றன என்பது பிறவிக் கொள்கையின் அடிப்படையாகும். பிறப்பு பல என்பதும் உயிர்கள் ஆற்றும் வினைகளுக்கேற்ப மாறிப் பிறக்கின்றன என்பதும் பல்பிறப்புச் சிந்தனையாளர்களின் கொள்கை எனலாம். முற்பிறப்பில் நல்வினை ஆற்றியோர் இப்பிறப்பில் நன்மையடைதலும் தீவினை ஆற்றியோர் துன்புறுதலும் வினைக் கொள்கையின் அடிப்படைகளாகும். மனிதனை நல்வினை ஆற்றத் தூண்டிச் செயற்படுத்தும் நிலையிலேயே சமய இலக்கியங்கள் பிறவிக் கொள்கையினை வலியுறுத்திச் செல்கின்றன. பிறவிக் கோட்பாடு வினைக்கோட்பாட்டோடு தொடர்புடையது. பிறப்பு என்பது தம்முடைய வினையின் பயனுக்குத் தக அமையும் என்பது அன்றைய சமுதாய நம்பிக்கையாகும். சங்க காலத்தில் முற்பிறப்பு, மறுபிறப்பு போன்ற சிந்தனைகள் இருந்துள்ளதனை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. காலப்போக்கில் பல் பிறப்பு, எழுபிறப்பு போன்ற கொள்கைகளும் வலுப்பெற்றன. ஆற்றும் வினைகளுக்கேற்ப உயிர்கள் பிறவி எடுக்கின்றன[278] என்பதில் பழந்தமிழர் நம்பிக்கை கொண்டிருந்தனர்.

---

275. எவ்வந் துணையாய்ப் பொருள்முடிக்கும் தாளாண்மை
தெய்வம் முடிப்புழி என்செய்யும்?... (பழ. 227:1-2)

276. முற்பெரிய நல்வினை முட்டின்றிச் செய்யாதார்
பிற்பெரிய செல்வம் பெறலாமோ... (பழ. 232:1-2)

277. பண்டுருத்துச் செய்த பழவினை வந்தெம்மை
இன்றொறுக் கின்ற தெனவறியார்... (பழ. 238:1-2)

278. இறந்த பிறப்பி னெய்திய வெல்லாம்
பிறந்த பிறப்பிற் காணா யோநீ (சிலப். 11:156-157)

இம்மை-மறுமை

இம்மை, மறுமை பற்றிய எண்ணங்கள் சமய எழுச்சிக்குமுன் தோன்றியவை என்றாலும் அவை சமய எழுச்சிக் காலத்தில்தான் சமுதாயச் செல்வாக்குப் பெற்றதெனலாம். இம்மை என்பது இந் நிலவுலக வாழ்வென்றும் மறுமை என்பது உயிர்கள் மரித்துப் பிறக்கும் மறுபிறப்பு எனவும் விளக்கப்பெறும். உயிர்கள் முன் வினைகளுக்கேற்பப் பிறந்து, செய்யும் நன்மைதீமைகளுக்கேற்ப நல்லுயிர் துறக்கவுலகாகிய சுவர்க்கத்திற்கும் தீய உயிர் நிரைய உலகாகிய நரகத்திற்கும் உரியதாகின்றது. இம்மையில் செய்யும் நல்வினையின் பயனை மறுமையில் அனுபவித்ததனை நப் பசலையார்,

விடர்ப்புலி பொறித்த கோட்டைச் சுடர்ப்பூட்
சுரும்பார் கண்ணிப் பெரும்பெயர் நும்முன்
ஈண்டுச்செய் நல்வினை யாண்டுச்சென் றுணீஇயர்
உயர்ந்தோ ருலகத்துப் பெயர்ந்தன னாகலின்
ஆறுகொண் மருங்கின் மாதிரந் துழவும்
கவலை நெஞ்சத் தவலந்தீர
நீதோன் றினையே நிறைத்தா ரண்ணல்[279]

எனச் சுட்டியுள்ளார். இங்கு மலையமான் சோழியவேனாதி திருக்கண்ணனின் தந்தை ஆற்றிய நற்செயல்கள் துறக்க வுலகாகிய உயர்ந்தோருலகத்திற்கு வழியமைத்து மீண்டும் பிற வாத வீடுபேற்றினை அளித்ததாகக் குறிக்கப்பட்டுள்ளது.

மக்கட்பேறு இம்மை மறுமை வாழ்க்கைக்கு உறுதிபயப் பதனை செல்லூர்க்கோசிகன் கண்ணனார்,

இம்மை யுலகத் திசையொடும் விளங்கி
மறுமை யுலகமும் மறுவின் றெய்துப
செறுநரும் விழையுஞ் செயிர்தீர் காட்சிச்
சிறுவர்ப் பயந்த செம்ம லோரெனப்
பல்லோர் கூறிய பழமொழி எல்லாம்
வாயே யாகுதல் வாய்த்தனம் தோழி[280]

எனக் காட்டுகின்றார். இங்கு மக்கட்பேறு பெற்றோர் மறுமை யுலகில் இன்புறும் பேறுபெறுவர் என்ற அக்காலச் சமுதாய நம்பிக்கையினைப் பிரதிபலிப்பதாக உள்ளது. உயிர் இறந்து

279. புற. 174: 17-23
280. அக. 66:1-6.

பிறக்கும் என்ற நம்பிக்கையோடு அவ்வுயிர் மக்கட் பிறப்பன்றி வேறு உயிரினங்களாகப் பிறத்தல் உண்டு என்ற நம்பிக்கையினை நற்றிணைப் பாடலில் தலைவன் பிரிவுக்காக வருந்திய தலைவியின் வாயிலாக,

சாதலஞ்சே னஞ்சுவல் சாவிற்
பிறப்புப்பிறி தாகுவ தாயின்
மறக்குவேன் கொல்லென் காதல னெனவே[281]

என அம்மூவனார் உணர்த்தியுள்ளார். அற இலக்கியங்களில் மக்களாய்ப் பிறந்தோர் இம்மையில் அறம் சிறக்க வாழவேண்டுமென்ற நோக்கில் மறுமையுலகப் பயன்களும் இம்மையுலகத் துன்பங்களுக்கு முற்பிறப்பு வினைகள் காரணமாவதாகவும் காட்டப்பட்டுள்ளது.

துறக்கம்-நிரையம்

மனித உயிர்கள் நிலவுலகில் வாழுங்காலத்தில் ஆற்றும் நல்வினை, தீவினைகளுக்கேற்ப அவ்வுயிர்கள் முறையே சுவர்க்கத்திற்கும் நரகத்திற்கும் கொண்டு செல்லப்படுகின்றன என்ற நம்பிக்கை பழந்தமிழரிடையே இருந்துள்ளதனை இலக்கியங்கள் தெரிவிக்கின்றன. துறக்க உலகமாகிய மேலுலகம் தேவர்கள் உறையும் விண்ணுலகிலும் நிரையமாகிய நகரவுலகு பூமிக்கடியிலும்இருப்பதாக நம்பினர். இந்நம்பிக்கை, பண்டைய அமெரிக்கா, ஜப்பானிய நாகரிகங்களிலும் இருந்துள்ளதனை வரலாற்றாசிரியர்[282] சுட்டுவர். சுவர்க்கம், நரகம் என்ற நம்பிக்கை எல்லாச் சமயங்களுக்கும் பொதுவான நம்பிக்கையாகவும் காட்டப்படுகின்றது. இச்சுவர்க்கம், நகரம் என்ற கருத்தேற்றம் வடவரின்

---

281. நற் 397: 7-9.

282. இறந்தபின் தீயவர்கள் நரகத்துக்கும் நல்லவர்கள் சுவர்க்கத்திற்கும் போவார்கள் என்றும் போரில் இறந்தவர்கள் கட்டாயம் சுவர்க்கம் எய்துவர் எனவும் உடல் இறந்தபின் ஆன்மாக்கள் கொஞ்சகாலம் கழித்துப் பறவைகளையும் மேகங்களையும் ஆட்கொள்ளுமென்றும் அவர்கள் (அமெரிக்கர்) நம்பினர். பக் 247.

சொர்க்கம், நரகம் ஆகியவற்றில் அவர்களுக்கு (ஜப்பானியர்) ஆழ்ந்த நம்பிக்கை இருந்தது. பக். 232.

—பண்டைக்கால நாகரிகங்களின் வரலாறு; கி. ர. அனுமந்தன்,

கொள்கை எனவும் ஆரியத் தாக்கத்தால் தமிழரிடம் இத் நம்பிக்கை குடிகொண்டதாகவும் காட்டி, பழந்தமிழிலக்கியத்தில் நரகத்தைக் குறிக்கப் பயன்பட்டுள்ள நிரயம் என்ற சொல் வட மொழியினின்று கடன்பெற்ற சொல்லெனவும் மேலைநாட்டார் ஒருவர்[283] கருத்துத் தெரிவித்துள்ளார். இக்கருத்து ஏற்புடைய ஒன்றாகத் தோன்றவில்லை. ஏனெனில் அவரே பழந்தமிழருக்கு மறுபிறப்பில் நம்பிக்கை[284] இருந்துள்ளதனைக் காட்டியுள்ளார்.

பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் வினை, ஊழ், பிறப்பு ஆகிய கோட்பாடுகள் தெளிவாகக் குறிப்பிடப்பட்டிருப்பதோடு துறக்க உலகினைத் தேவருறையும் உம்பர்பதியாகக் கருதும் போக்கும் தென்படக் காண்கிறோம். துறக்க உலகினை அதன் பண் புணர்த்தும் போக்கில் பெரும்பெயருலகம்,[285] உயர்நிலை யுலகம்,[286] ஆன்றோர் உலகம்,[287] அரும்பெறலுலகம்,[288] தேவருலகம்,[289] அரிதுசெல்லுலகம்,[290] மேலோருலகம்,[291]

283. I believe that it can be cancluded with some certainty that virtually all of the mentions of paradise cited above are due to northern influence. P. 67.

Hell is mentioned four times, with the Sanskrit loan niraiya (from San. niraya) used in every instance.

—THE POEMS OF ANCIENT TAMIL; G. L. Hart; P. 66.

284. It is now necessary to consider the beliefs of the ancient Tamils regarding life after death.
—Ibid; P. 44.

285. அரும்பெற லமிழ்தம் ஆர்பத மாகப்
பெரும்பெய ருலகம் பெறீஇயரோ அன்னை (குறு. 83:1-2)

286. அம்ம வாழி தோழி யன்னைக்கு
உயர்நிலை யுலகமுஞ் சிறிதா... (குறு. 361: 1-2)

287. உயங்கி யிருந்தார்க் குயர்ந்த பொருளும்
அரிதின் அறஞ்செய்யா ஆன்றோ ருலகும்
உரிதி னொருதலை யெய்தலும்... (கலி. 9?:5-7)

288. வேயொழுக் கன்ன சாயிறைப் பணைத்தோட்
பெருங்கவின் சிதைய நீங்கி யான்றோர்
அரும்பெற லுலக மமிழ்தோடு பெறினும்
சென்றுதாம் நீடலோ விலரே... (அக. 213:16-19)

289. கொடிநுடங்கு யானை நெடுமா வளவன்
தேவ ருலக மெய்தின னாதலின் (புற.228:10-11)

290. கையகத் துய்ந்த கன்றுடைப் பல்லான்
நிரையொடு வந்த உரைய னாகி
உரிகளை யரவ மானத் தானே
அரிதுசெல் லுலகிற் சென்றனன்— (புற. 260: 18-21)

291. பாடுநர்க் கருகா வாஅ யண்டிரன்
கோடேந் தல்குற் குறுந்தொடி மகளிரொடு

உடம்பொடு வாரா உலகம்[292] எனக் குறிப்பிட்டு நல்வினைகளாலேயே அதனை அடையலாமென்ற நம்பிக்கை வயப்பட்ட கருத்தேற்றமும் காணக்கிடக்கின்றது சுவர்க்கம், நரகம் என்ற சொல்லாட்சி சங்க இலக்கியத்தில் பயின்று வரவில்லை. எனினும் அதனைக் குறிக்கத் துறக்கம்,[293] நிரையம்[294] போன்ற சொல்லாட்சிகளைப் பயன்படுத்தியுள்ளனர். சுவர்க்கம், நகரம் என்ற சொல்லாட்சி இரட்டைக் காப்பியங்களிலும் பதினெண்கீழ்க் கணக்கு நூல்களிலும் பயின்று வந்துள்ளது.

தேவருலாகிய பெரும்பெயருலகின் உணவு அமிழ்தமாகும். இவ்வமிழ்தம் தேவருலகின் தலைவனானஇந்திரனின் உணவாகக் குறிக்கப்பட்டுள்ளது. பழந்தமிழரிடம் துறக்கவுலகின் உணவாக அமிழ்தம் கருதப்பட்டதனை,

அரும்பெற லமிழ்த மார்பத மாகப்
பெரும்பெய ருலகம் பெறீஇயரோ வன்னை [295]

எனத் தோழிகூற்றுப் பாடல் தெரிவிக்கின்றது. துறக்கவுலகாகிய சுவர்க்கத்திற்குரிய செயல்களாக நற்குணமுடையோராயிருத்தல்[296]

---

கால லென்னுங் கண்ணிலி யுய்ப்ப
மேலோ ருலக மெய்தின னெனாஅப் (புற. 240:3-6)

292. ஆரம ருழக்கிய மறங்கிளர் முன்பின்
நீணிலை பெஃக மறுத்த வுடம்பொடு
வாரா வுலகம் புகுத லொன்றெனப்
படைதொட் டனனே குருசில் (புற. 341:13-16)

293. மறப்படைக் குதிரை மாறா மைந்தின்
துறக்க மெய்திய தொய்யா நல்லிசை
முதியர்ப் பேணிய உதியஞ் சேரல் (அக. 233:6-8)

294. பொன்செய் பாவை கொடுப்பவுங் கொள்ளான்
பெண்கொலை புரிந்த நன்னன் போல
வரையா நிரையத்துச் செலீஇயரோ... (குறு. 292:4-6)

295. குறு. 83:1-2.

296. மாண்ட மனம்பெற்றார் மாசில் துறக்கத்து
வேண்டிய வேண்டியாங் கெய்துதல் வாயெனின்
யாண்டு முடையேன் இசை (கலி. 143:45-47)

பிற உயிர்களைப் பேணல்,[297] தவம் செய்தல்[298] உயிர்களைப் பேணும் அறச் செயல்கள் செய்தல்[299] ஆகியவை சுட்டப் பட்டுள்ளன. நிரயமாகிய நரகத்திற்குரிய காரணிகளாக அருளும் அன்பும் நீக்கல்,[300] பெண்கொலை புரிதல்[301] பிறர்மனை நயத்தல், கள், களவு, சூது,[302] பொய், அழுக்காறு, அல்லறஞ்செய்தல் ஆகியவைகளை உடையோராயிருத்தல்[303] காட்டப்பட்டிருக் கின்றது. இதனை இருள் உலகம்[304] அளறு,[305] ஆழ்நரகு[306] எனப் பண்படிப்படையில் பண்டைப் புலவர் சுட்டியுரைத்துள்ளனர்.

---

297. வெல்புகழ் மன்னவன் விளங்கிய ஒழுக்கத்தால்
நல்லாற்றி னுயிர்காத்து நடுக்கறத் தான்செய்த
தொல்வினைப் பயன்றுய்ப்பத் துறக்கம்வேட் டெழுந்தாற்
போல் (கலி. 118:1-3)

298. அடங்கருந் தோற்றத் தருந்தவ முயன்றோர்தம்
உடம்பொழித் துயருல கினிதுபெற் றாங்கே
(கலி. 138:30-31)

299. குளம்தொட்டு காவு பதித்து வழி சீத்து
உளம்தொட்டு உழுவயல் ஆக்கி வளம்தொட்டுப்
பாகுபடும் கிணற்றோடு என்று இவை பாற்படுத்தான்
ஏகும் சுவர்க்கம் இனிது (சிறுபஞ். 64)

300. அருளு மன்பும் நீக்கி நீங்கா
நிரயங் கொள்பவரொ டொன்றாது காவல்
குழவி கொள்பவரின் ஓம்புமதி (புற. 5:5-7)

301. பொன்செய் பாவை கொடுப்பவுக் கொள்ளான்
பெண்கொலை புரிந்த நன்னன் போல
வரையா நிரையத்துச் செலீஇயரோ... (குறு. 292:4-6)

302. பிறர்மனை கள் களவு சூது கொலையோடு
அறன் அறிந்தார் இவ்ஐந்தும் நோக்கார்
—திறன் இலர் என்று
எள்ளப் படுவதூஉம் அன்றி நிரயத்துச்
செல்வழி உயர்த்திடுதலான் (ஆசா.37)

303. பொய்குறளை வெளவல் அழுக்காறு இவை நான்கும்
ஐயம்தீர் காட்சியார் சிந்தியார் சிந்திப்பின்
ஐயம் புகுவித்து அரு நிரயத்து உய்த்திடும்
தெய்வமும் செற்று விடும் (ஆசா. 38)

304. ஈதற்குச் செய்க பொருளை அறநெறி
சேர்தற்குச் செய்க பெருநூலை யாதும்
அருள்புரிந்து சொல்லுக சொல்லை இம்மூன்றும்
இருள் உலகம் சேராத ஆறு (திரி.90)

305. காண்தகு மென்தோள் கணிகை வாய்இன் சொல்லும்
தூண்டிலுள் பொதிந்த தேரையும் மாண்டசீர்
காழ்த்த பகைவர் வணக்கமும் இம்மூன்றும்
ஆழ்ச்சிப் படுக்கும் அளறு (திரி. 24)

306. பேதமை செய்கை யுணர்வே யருவுரு
வாயி லூறே நுகர்வே வேட்கை

பிறரை வருத்தும் கடுஞ்சொல்லும் நிரையத்திற்குரிய ஒன்றாகக் கருதப்பட்டதனை,

> ஆறுசெல் வம்பலர் நீளிடை யழுங்க
> ஈனல் எண்கின் இருங்கிளை கவரும்
> சுரம்பல கடந்தோர்க் கிரங்குப என்னார்
> கௌவை மேவல ராகி இவ்வூர்
> நிரையப் பெண்டிர் இன்னா கூறுவ [307]

எனும் தலைவி கூற்று வெளிப்படுத்துகின்றது.

பிறப்பு பல என்பதில் பழந்தமிழர் நம்பிக்கை கொண்டிருந்தனர். அதனை இப்பிறப்பு,[308] மறுபிறப்பு[309], பழம் பிறப்பு,[310] எழுபிறப்பு,[311] போன்ற இலக்கியத் தொடர்கள் கொண்டு அறியமுடிகின்றது. பிறப்பற்ற நிலையே வீடுபேறு எனப்படும். துறக்கவுலகுக்குரிய செயல்களின் மூலம் சுவர்க்கம் புகுந்தோர்க்குப் பிறவியில்லை[312] என்பது அன்றைய தமிழரின் நம்பிக்கையாகும். எழுபிறப்பு என்ற கொள்கை சங்கப் பிற்காலக் கொள்கையாகத் தென்படுகிறது. இதனை வள்ளுவர் திருக்குறளில் வலியுறுத்திச் செல்கின்றார் அதன் தொடர்ச்சியாகச் சிலம்பில் இளங்கோவடிகளும் பயன்கொண்டுள்ளதனை மலைவனங்காணச் சென்றமைந்த செங்குட்டுவனைக் குன்றக்குறவர் ஏழ்பிறப்படியேம் என விளித்துக் கண்ணகி விண்ணுலகேறிய செய்தியினை

---

பற்றே பவமே தோற்றம் வினைப்பயன்
இற்றென வகுத்த வியல்பீ ராறும்
பிறந்தோ ரறியிற் பெரும்பே றறிகுவர்
அறியா ராயி னாழ்நர கறிகுவர் (மணி. 24:105-110)

307. அக. 95:8-12.

308. இறந்த பிறப்பி னெய்திய வெல்லாம்
பிறந்த பிறப்பிற் காணா யோநீ (சிலப். 11:156-157)

309. எறிதரு கோலம்யான் செய்குவ லென்றே
மயற்பகை யூட்ட மறுபிறப் புணர்ந்தாள் (மணி. 23:40-41)

310. கைத்தாயு மல்லை கணவற் கொருநோன்பு
பொய்த்தாய் பழம்பிறப்பிற் போய்க்கெடுக...(சிலப்.9:55-56)

311. எழுபிறப்பும் தீயவை தீண்டா பழிபிறங்காப்
பண்புடை மக்கட் பெறின் (திருக். 62)

312. அதனால் உயர்ந்த வேட்டத் துயர்ந்திசி னோர்க்குச்
செய்வினை மருங்கி னெய்த லுண்டெனிற்
றொய்யா வுலகத்து நுகர்ச்சியுங் கூடும்
தொய்யா வுலகத்து நுகர்ச்சி யில்லெனின்
மாறிப் பிறப்பி னின்மையுங் கூடும் (புற. 214:6-10)

உரைப்பது கொண்டுணர முடிகின்றது.[313] மேலும் இஃது மன்னனுக்கு மக்கள் கொடுத்துள்ள சிறப்பிற்கும் சான்றாகின்றது.

மழை

கடவுளாலும் கற்புடைப் பெண்டிராலும் செங்கோன்மையாலும் மழையினைக் கட்டுப்படுத்த இயலுமெனப் பழந்தமிழர் நம்பினர். மழை பெய்யவும் தடுக்கவும் கடவுளர் வல்லோர் என்பதனைக் குறவர் மழைபெய்ய வேண்டி ஆர்ப்பரித்தமை,[314] மழை மேற்குயரக் கடவுளை வழிபட்டுப் பெய்தமையால் உவகையடைந்த நிலை[315] ஆகியவை உணர்த்தும். வில்லேருழவராகிய வேட்டுவரும்[316] வானம் வேண்டா உமணரும்[317] மழை வேண்டாமென விரும்பியமை மழையினைக் கட்டுப்படுத்தும் ஆற்றல் கடவுளுக்குண்டு என நம்பியதனைப் புலப்படுத்தும். கற்புடைப் பெண்டிர் தம்கற்பின் திண்மையால் இயற்கையினை ஆளும் வன்மைபெற்றோராகக் கருதப்பட்டமையினைக் கற்புடைப்பெண்டிர் மழைபெய்விக்கும் ஆற்றலினர்[318] எனக் காட்டப்படுவது சுட்டும். இத்தன்மை பண்டைத் தமிழர் கற்பிற்குக் கொடுத்துவந்த மதிப்பினைப் புலப்படுத்துவதாக உள்ளது. மன்னரின் செங்கோலாட்சி மழையைத் தருவிக்கும் ஆற்றல்

---

313. ஏழ்பிறப் படியேம் வாழ்கநின் கொற்றம்
கான வேங்கைக் கீழோர் காரிகை
தான்முலை யிழந்து தனித்துய ரெய்தி
வானவர் போற்ற மன்னொடுங் கூடி
வானவர் போற்ற வானகம் பெற்றனள் (சிலப். 25:56-60)

314. குன்றக் குறவ னார்ப்பி னெழிலி
நுண்ப லழிதுளி பொழியும் நாட (ஐங். 251:1-2)

315. மலைவான் கொள்கென வுயர்பலி தூஉய்
மாரி யான்று மழைமேக் குயர்கெனக்
கடவுட் பேணிய குறவர் மாக்கள்
பெயல்கண் மாறிய வுவகையர்... (புற.143:1-4)

316. கானுயர் மருங்கிற் கவலை யல்லது
வானம் வேண்டா வில்லே ருழவர்
பெருநாள் வேட்டங் கிளையெழ... (அக. 193:1-3)

317. நேர்கட் சிறுதடி நீரின் மாற்றி
வானம் வேண்டா விழவின் எங்
கானலஞ் சிறுகுடிச் சேர்ந்தனை செலினே
(நற்.254:10-12)

318. தெய்வந் தொழாஅள் கொழுநன் தொழுதெழுவாள்
பெய்யெனப் பெய்யும் மழை (திருக். 55)

பெற்றமையினைப் புறநானூற்றுப் பாடல்[319] தெரிவிக்கும். கற்பிற்கு அடையாளமாக அருந்ததியைக் கருதுதலும்[320] காட்டுதலும்[321] அக்கால நம்பிக்கையினைப் புலப்படுத்தும். தவமும் மழைக்குரிய காரணிகளுள் ஒன்றாகக் கருதப்பட்டமையினைத் திரிகடுகம் சுட்டுகின்றது.[322] மேகம் தெற்கேகின் மழை குறையும்.[323] என்பது அன்றைய தமிழரின் நம்பிக்கையாகும்.

### வேங்கைப் புலிப்பூசல்

வேங்கை என்பது புலியாகிய விலங்குக்குரிய பெயர்களில் ஒன்றாக இருப்பினும் அது பெரும்பாலும் வேங்கை என்ற மரத்தைக் குறிப்பதற்காகப் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது. இவ் வேங்கை மரம் வேனிற் காலத்தில் மலரும் இயல்பினது. வேங்கை மரம் திருமணக் காலத்தைக் கணித்துக் கூறும் இயல்பினதாகக் கருதப்பட்டதாலேயே கணிவாய் வேங்கையெனப் புலவர் சுட்டியுரைத்துள்ளனர். புலிப்பூசல் என்பது வேங்கை மலர் கொய்யும் சிறார் புலிபுலி என்று கூவி அம்மரத்தை அச்சுறுத்தினால் அது தாழ்ந்து வளைந்து கொடுக்குமென நம்பிக்கை கொள்ளுதலாகும். பண்டைத் தமிழ் மக்களிடம் இந்நம்பிக்கை குடிகொண்டிருந்ததனைச் சங்கப் பாக்கள் உணர்த்துகின்றன. இம்மரம் குறிஞ்சிக்குரியது இம்மரத்தில் இளஞ்சிறார் ஏறாது நின்று புலிப்பூசல் செய்ததனைக் கபிலர் குறுந்தொகைப் பாடலில் சுட்டுகின்றார்.[324]

---

319. ஆமா நெடுநிரை நன்பு லாரக்
கோஒல் செம்மையிற் சான்றோர் பல்கிப்
பெயல்பிழைப் பறியாப் புன்புலத் ததுவே (புற.117:5-7)

320. வடமீன் புரையுங் கற்பின் மடமொழி
அரிவை தோளள வல்லதை
நினதென விலைநீ பெருமிதத் தையே (புற.122:8-10)

321. வதுவை மகளிர் நோக்கினர் பெயர்ந்து
வாழ்நா ளறியும் வயங்குசுடர் நோக்கத்து
மீனொடு புரையும் கற்பின் (பதிற். 89:17-19)

322. கொண்டான் குறிப்பு அறிவாள் பெண்டாட்டி கொண்டன
செய் வகை செய்வான் தவசி கொடிது ஒரீஇ
நல்லவை செய்வான் அரசன் இவர் மூவர்
பெய் எனப் பெய்யும் மழை (திரி.96)

323. பெரும்புயல் பொழிந்த தொழில் எழிலி
தெற்கேர் பிரங்கும் அற்சிரக் காலையும்
அரிதே காதலர்ப் பிரிதல்... (நற். 5:5-7)

324. கன்றாற்றுப் படுத்த புன்றலைச் சிறாஅர்
மன்ற வேங்கை மலர்பத நோக்கி
ஏறா திட்ட வேமப் பூசல் (குறு. 241:3-5)

குறிப்புரை எழுதிய டாக்டர் உ. வே. சா. அவர்கள் தெய்வம் உறைதலின் வேங்கை மரத்தின்மேல் ஏறாராயினர்[325] எனக் குறித்துள்ளார். அவர் குறித்துள்ளபடி சிறார் தெய்வமுறை தலைக் கருதி ஏறாராயினர் எனப் பொருள்கொள்ள வேண்டியுள்ளது. இங்குச் சிறார் வேங்கையில் ஏறியே பூப்பறிப்பர் என்ற எண்ணத்தைத் தந்து புலிப்பூசல் பற்றிய நம்பிக்கையில் ஐயம் விளைவிக்கின்றது. மேலும் அவர் இதனை வழக்கமெனவே காட்டுகின்றார். அவ்வழக்கம் நம்பிக்கையினை அடிப்படையாகக் கொண்டது என்பதனைச் சங்கப் பாக்களின் சான்று கொண்டு அறியமுடிகின்றது.

அகநானூற்றுப் பாடலில் மகளிர் வேங்கை மலர்கொய்ய புலி புலி என ஒலியெழுப்பியநிலை[326] காட்டப்பட்டுள்ளது. மற்றொரு பாடலில் குறமகள் வேங்கைப் புதுமலர் வேண்டி இன்னாவிசைய பூசல் பயிற்ற அது மலையில் ஒலித்து அங்குள்ள குறவர் உண்மைப் புலி எனக் கருதி கிளர்ந்த நிலை சுட்டப்படுகின்றது.[327] மேற்கூறிய சான்றுகளிலிருந்து அக்கால மக்களிடம் புலிபுலி என்று ஆரவாரித்தால் வேங்கைமரம் தாழ்ந்துகொடுக்கும் என்ற நம்பிக்கை இருந்ததனை அறிகின்றோம். இதுபற்றிக் கருத்துத் தெரிவிக்கும் பிற்கால அகநானூற்று உரையாசிரியர், 'வேங்கை மலர் கொய்யத் தாழ்ந்தது கொடுக்கும் என்னும் ஒரு பேதைமைத்தன்மை. அதுவும் மலையில் வாழ்வார்க்கு உள்ளதோர் பண்பு'[328] எனக் குறித்துள்ளார். இத்தன்மையினைக் கருத்தில்கொண்டு இலக்கியச் சான்றினை நோக்கும்பொழுது பாடல்களில் சிறாரும்

---

325. குறுந்தொகை மூலமும் உரையும்; உ. வே. சா. பதிப்பு; பக். 456.

326. மலிபூஞ் சாரலென் தோழி மாரோடு
ஒலிசினை வேங்கை கொய்குவஞ் சென்றுழிப்
புலிபுலி யென்னும் பூசல் தோன்ற (அக. 48:5-7)

327. வலந்த வள்ளி மரனோங்கு சாரற்
கிளர்ந்த வேங்கைச் சேணெடும் பொங்கர்ப்
பொன்னேர் புதுமலர் வேண்டிய குறமகள்
இன்னா இசைய பூசல் பயிற்றலின்
ஏக லடுக்கத் திருளளைச் சிலம்பின்
ஆகொள் வயப்புலி யாகும்அஃ தெனத்தம்
மலைகெழு சீறூர் புலம்ப... (அக. 52:1-7)

328. அகநானூறு களிற்றியானை நிரை; பெருமழைப்புலவர் உரை; பக். 209.

சிறுமியருமே இப்புலிப்பூசலை நிகழ்த்தியுள்ளனர் என்பது தெரிய வருகின்றது. எனவே இது அக்கால இளஞ்சிறாரின் நம்பிக்கையாகக் கொள்ளத் தக்கதாக அமைகின்றது. மேலும் உண்மைப் புலிப்பூசலும் வேங்கைப் புலிப் பூசலும் ஒத்த நிலையினவாக இருந்தமையினை மதுரைக் காஞ்சியில் மாங்குடி மருதனார்,

கருங்கால் வேங்கை யிருஞ்சினைப் பொங்கர்
நறும்பூக் கொய்யும் பூசல் இருங்கேழ்
ஏறடு வயப்புலிப் பூசலோ டனைத்தும்
இலங்குவெள் ளருவியொடு சிலம்பகத்து இரட்ட[329]

எனக் காட்டுவது கொண்டும் மற்றும் அகநானூற்றுப் பாடலில் குறமகளிட்ட வேங்கைப் பூசல் குறவர்களைப் புலிப்பூசல் எனக் கருதச் செய்து வில்லுடன் காட்சி தந்தமை[330] கொண்டும் அறிய முடிகின்றது. மேற்காட்டிய சான்றுகளின் மூலம் புலிப்பூசல் என்பது உண்மைப் புலி வருவதை உணர்த்துவதென்பதும் வேங்கைப் புலிப்பூசல் என்பது பூக்கொய்வோரிடும் நம்பிக்கை வயப்பட்ட வேங்கைப் புலிப்பூசல் என்பதும் பெறப்படுகின்றது.

## பாம்புமிழ் மணி

நாகப்பாம்பு பற்றிய பல செய்திகள் தமிழ் இலக்கியத்தில் இடம்பெற்றுள்ளன. அவற்றில் பாம்பு இடிக்கு அஞ்சும், அதன் தலையில் இடிவிழுந்து தலையைத் துண்டிக்கும், இரவில் மணியை உமிழ்ந்து அதன் ஒளியில் இரைதேடும் என்ற செய்திகள் தமிழ் இலக்கியங்களில் சுட்டப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். பாம்பு வழிபாடு உலகின் பல பாகங்களில் நிலவுவதனை டாக்டர் க. ப. அறவாணன் ஒப்பாய்வு நோக்கில் ஆராய்ந்து பாம்பு மணி உமிழ்ந்து இரைதேடும் நிலையும் அது தொடர்பான நம்பிக்கைகளும் திராவிடப் பண்பாடான தமிழ்ப் பண்பாட்டிலும் ஆப்பிரிக்கப் பிரஞ்சு காமரூன் பகுதிவாழ் மக்களான பாமும் (Pamum) என்ற இனமக்களின் பண்பாட்டிலும் ஒத்துள்ள நிலையினைக் காட்டிச்

329. மது. 296-299.

330. பொன்னேர் புதுமலர் வேண்டிய குறமகள்
இன்னா இசைய பூசல் பயிற்றலின்
ஏக லடுக்கத் திருளளைச் சிலம்பின்
ஆகொள் வயப்புலி யாகுமஃ தெனத்தம்
மலைகெழு சீறூர் புலம்பக் கல்லெனச்
சிலையுடை யிடத்தர் போதரு நாடன் (அக. 52:3-8)

சென்றுள்ளார். தமிழர் நாகப்பாம்பைக் கருதுவதுபோல் ஆப்பிரிக்கர் மலைப்பாம்பைக் கருதியுள்ளமை மட்டுமே வேறுபடுகின்றது.

பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் நாகப் பாம்பின் தலையில் இடி விழுந்து தலையைத் துண்டிப்பதாகச் சுட்டியுள்ளதும் மணி இருப்பதாகக் கூறியதும் முற்றிலும் கற்பனைச் செய்தியே எனத் தன் கட்டுரை ஒன்றில் பி. எல். சாமி.[331] கூறுகின்றார். இதில் கற்பனை கலந்துள்ளதெனினும் அக்கற்பனை தோன்றுவதற்கு அடிப்படையாக அக்கால மக்களின் நம்பிக்கை அடங்கியுள்ளமையினை எளிதில் மறுத்தற்கியலாது. பாடல்களில் இச்செய்தி மானுட நிகழ்ச்சிகளோடு இணைத்துப் பேசப்பட்ட நிலை அக்கால மக்களின் நம்பிக்கையினைப் புலப்படுத்துவதாக உள்ளது. இன்றைய நடைமுறை வாழ்வில் மேற்சுட்டப்பட்ட நம்பிக்கைகள் தொடர்வது கொண்டு இது மரபுவழிப்பட்ட நம்பிக்கை எனலாம். நாகப் பாம்பு மணியுமிழ்ந்து அதன் விளக்கொளியில் மேய்ந்த செய்தியை,

ஈருயிர்ப் பிணவின் வயவுப்பசி களைஇய
இருங்களி றட்ட பெருஞ்சின வுழுவை
நாம நல்லராக் கதிர்பட வுமிந்த
மேய்மணி விளக்கிற் புலர வீர்க்கும்
வாணடந் தன்ன வழக்கருங் கவலை[332].

என அகநானூற்றுப் பாடல் சுட்டுகின்றது. புறநானூற்றுப் பாடல் ஒன்றில் அரவின் செயலோடு போர் மறவனின் செயல் ஒப்பிட்டுக் காட்டப்பட்டு அவன் சினப்பண்பு உணர்த்தப்பட்டிருக்கின்றது.[333] குறிப்புரையில் டாக்டர் உ. வே. சா. அவர்கள்

---

331. நல்லபாம்பிற்கு மணியிருப்பதாகக் கூறிய செய்தி முற்றிலும் கற்பனைச் செய்தியாகும். பக். 476.
நடு இரவில் இடி பாம்பின் தலைமேல் விழுந்து தலையைத் துண்டிப்பதாகக் கூறியுள்ளது கற்பனைச் செய்தியே ஆகும். பக். 477.
—செந்தமிழ்ச்செல்வி - சிலம்பு 45; சங்க இலக்கியத்தில் பாம்பு; பி. எல். சாமி.

332. அக. 72:12-16.

333. போர்மலைந் தொருசிறை நிற்ப யாவரும்
அரவுமிழ் மணியிற் குறுகார்
நிரைதார் மார்பனின் கேள்வனைப் பிறரே
(புற. 294:7-9)

'பாம்பு மணியை உமிழ்ந்து மேயச்சென்று அதனையே நினைத்திருக்குமென்பதும் அதனை அணுகுபவர்களைத் துன்புறுத்துமென்பதும் ஈண்டு அறியற்பாலன'[334] என எழுதிச் செல்கின்றார்.

அகநானூற்றுப் பாடலில் அருவி பாம்புமிழ்ந்த மணியினை அடித்து வந்தநிலை சுட்டப்பட்டிருப்பதோடு அம்மணியின் விளக்கொளியில் மலைப்பக்கத்தில் உள்ள சிறுகுடி ஒளிபெற்றுத் திகழ்வதாகக் காட்டப்பட்டுள்ளது.[335] பாம்பு இரவில் இரை தேடும் என்பதும் அதன் இரைதேடலுக்கு ஒளிகொடுப்பது தலையில் உள்ளதாகக் கருதப்படும் உமிழ்ந்த மணி என்பதும் தெரியவருகின்றது. அல்ல குறிப்பட்டுப் போகாநின்ற தலைவன் தன்னெஞ்சிற்குரைத்ததாக அமைந்த பாடலில் மேய்மணி இழந்த பாம்பின் நிலையோடு தன்னெஞ்சின் நிலையை ஒப்பிட்டுக் காட்டியிருப்பது கொண்டு மணியிழந்த நாகம் வருந்தி அல்லற்படும்[336] எனத் தெரிகிறது. இன்றைய மக்களிடம் காணப்படும் நம்பிக்கையிலும் மேற்காட்டிய நிலைகளும் அதற்காக வருந்திப் பாம்பு உயிர்விடும் நிலையும் தென்படுகிறது.

நாகப்பாம்பு முதிரமுதிர அதன் உடல் குறுகும்; அந்நிலையில் மணிதோன்றும்; பின்னர் அது பறக்கும் தன்மையினைப் பெற்றுவிடும் எனக் கருதும்நிலை இன்றைய நாட்டுப்புற நம்பிக்கையில் உண்டு. நாகப்பாம்பின் மணியை எடுத்தால் பெருஞ்செல்வம் வந்தெய்தும் என்ற நம்பிக்கையும் அதனை எடுக்கும் முறை பற்றியும் மக்களிடையே ஒன்றுபட்ட கொள்கை நிலவக் காண்கிறோம். நாலடியாரில் திருநீற்றால் நாகம் படமொடுங்கியமை[337] சுட்டப்பட்டிருக்கின்றது. இது அக்கால மக்கள்

334. புறநானூறு மூலமும் பழைய உரையும்; உ. வே. சா. பதிப்பு; பக். 468.

335. அருவி தந்த அரவுமிழ் திருமணி
பெருவரைச் சிறுகுடி மறுகுவிளக் குறுத்தலின்
இரவும் இழந்தனள் அளியள்... (அக. 192:11-13)

336. மேய்மணி யிழந்த பாம்பின் நீநனி
தேம்பினை வாழியென் நெஞ்சே... (அக. 372:13-14)

337. கல்லெறிந் தன்ன கயவர்வாய் இன்னாச்சொல்
எல்லாருங் காணப் பொறுத்துய்ப்பர் - ஒல்லை
இடுநீற்றால் பைஅவிந்த நாகம்போல் தத்தம்
குடிமையான் வாதிக்கப் பட்டு (நால. 66)

மந்திரத்தில் வைத்துள்ள நம்பிக்கையினைப் புலப்படுத்துவதாக உள்ளது.

முத்து

முத்து நவமணிகளுள் ஒன்றாகும். தென்பாண்டியநாடு முத்தால் உலகப்புகழ் பெற்றிருந்ததனைக் கிரேக்க, ரோமானிய வரலாறுகள் உணர்த்துகின்றன. இம்முத்து கடல்வாழ் உயிரினமான இப்பியில் உருவாவது. பண்டை இலக்கியத்தில் இதுபற்றிய குறிப்பு பலபாடல்களில் சுட்டப்பட்டிருக்கின்றது. இவை தவிர முத்து விளையும் பொருட்களாக மூங்கிலும் யானைத்தந்தமும் இலக்கியத்தில் காட்டப்பட்டுள்ளன. முத்துப் பிறக்குமிடங்கள் பற்பலவாகப் பெருகியுள்ளதனைப் பிற்காலத்தில் தோன்றிய புராணங்கள் தெரிவிக்கின்றன. இதன் வளர்ச்சி நிலையினைப் பிள்ளைத் தமிழின் முத்தப் பருவச் செய்திகள் உணர்த்தும். இவ்வாறு பெருகியுள்ளதற்குப் புராணவியல் மனப்பான்மை (Myth making) காரணமெனலாம். இங்குச் சுட்டப்படும் பொருட்கள் பெரும்பாலானவற்றில் முத்துக்கள் பிறக்குமா என்பது ஐயத்திற்குரியதே. எனவே இங்கு இச்செய்தி அன்றைய மக்களின் நம்பிக்கை என்ற நிலையிலேயே நோக்கப்படுகின்றது.

வேய் முத்து

வேய் எனப் பழந்தமிழிலக்கியம் சுட்டும் ஒன்றினை இன்று மூங்கில் என அழைத்து வருகின்றோம். மூங்கிலில் முத்துப் பிறப்பதாகப் பழந்தமிழ் இலக்கியங்கள் பேசிச் செல்கின்றன. இந்நிலை பழந்தமிழரின் நம்பிக்கையினைப் பிரதிபலிக்கின்றது. இதுபோன்ற நம்பிக்கை வடமொழி இலக்கியங்களில் இடம் பெற்றிருப்பதாகக் குறித்துள்ளனர்.[338] மூங்கிலில் முத்துப் பிறப்பது பற்றிக் கலைக்களஞ்சியம், 'கணுவிடை நீர் வற்றிப்போக அங்குச் சிறுகற்கள் உண்டாகும். அவை ஒபல் (Opal) போன்ற மணிகளாக இருக்கும்,[339] எனச் சுட்டுகின்றது. திணைமொழி ஐம்பது கதிர் சுடக்கண் உடைந்து முத்தம் சொரியும் எனக் கணுவில்

---

338 In Tamil, as in Sanskrit pearls were also thought to be produced by bamboo.
—**The Poems of Ancient Tamil**; P. 251.

339. கலைக்களஞ்சியம்—தொகுதி-8; பக். 460.

முத்துப் பிறப்பதாகக் காட்டுகின்றது.[340] இதனையே பழமொழி நானூறு[341] வேய்முற்றி முத்து உதிர்வதாகக் குறித்துள்ளது. மேலும் கலைக்களஞ்சியம் மூங்கில் கூட்டமாகப் பூத்தால் பஞ்சம் ஏற்படும் என்ற நம்பிக்கை[342] தமிழ்மக்களிடம் நிலவுவதாகச் சுட்டும்.

இலக்கியத்தில் குறிக்கப்படும் மூங்கிலில் முத்துப் பிறக்கும் என்ற நம்பிக்கை நடைமுறையில் இருப்பதாகத் தெரியவில்லை. அவ்வாறு அக்கால மக்கள் நம்பியதற்கு அடிப்படைக் காரணம் ஏதாவது இருக்கவேண்டும். இலக்கியச் சான்றுகள்கொண்டு அதனை அறியமுடியவில்லை. மேலும் இந்நம்பிக்கை பிற மொழியிலும் இருப்பதாகக் காட்டப்படுவது கொண்டு அது இந்திய மக்களுக்குப் பொதுவான நம்பிக்கையா என்பதனைப் பிற திராவிட மொழிகளில் இதுபற்றிய குறிப்புள்ளதா என்பதனைக் கொண்டும் இந்தியாவின் பிறமொழி இலக்கியங்களில் இதுபற்றிப் பரவலாகப் பேசப்பட்டிருக்கிறதா என்பதனைக் கண்டுணர்ந்து ஒப்பிட்டுப் பார்ப்பதன் வாயிலாகவும் அறியலாம்.

வேழ முத்து

யானையின் பல்லாகிய தந்தத்தில் முத்துப் பிறப்பதாகக் கருதியமை இலக்கியத்தில் பரவலாகப் பேசப்பட்டிருக்கின்றது. வடமொழி இலக்கியங்களில் யானையின் மத்தகத்தில் முத்துப் பிறப்பதாகச் சுட்டப்பட்டுள்ளதாகச் சுட்டுவர்.[343] தமிழிலும் வட மொழியிலும் யானையில் முத்துப் பிறப்பதாகக் கருதும் நிலையில் வேறுபடுவதற்குக் காரணம் ஏதும் புலப்படவில்லை. பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் யானையின் தந்தத்தில் முத்துப் பிறந்ததனை,

> சிறுகண் யானை வெண்கோடு பயந்த
> ஒளிதிகழ் முத்தம் விறலியர்க் கீத்து[344]

---

340. கதிர்சுட கண்உடைந்து முத்தம் சொரியும்
வெதிர் பிணங்கும் சோலை வியன் கானம்...
(திணை. ஐம். 18:1-2)

341. ... ... ... தழங்கருவி
வேய்முற்றி முத்துதிரும் வெற்ப... (பழ. 216:2-3)

342. கலைக்களஞ்சியம்—தொகுதி-8; பக். 460.

343. In Tamil, they are said to come from the tusks while in Sanskrit they are supposed to be from the elephants temples.
—The Poems of Ancient Tamil; P. 250.

344. புற. 170:10-11.

எனப் புறநானூற்றுப் பாடல் சுட்டிச் செல்லும். மேலும் இப் பாடலில் யானைக்கோடு பயந்த முத்தினை இரவலராகிய விறலியர்க்கீத்தமை அணிகலன் என்ற நிலையில் அமைவதனைக் காட்டுகின்றது. யானைத் தந்த முத்துப்பற்றிப் பேசியிருக்கும் சங்கப் பாடல்களில் களிற்றோடு சார்த்திப் பேசப்பட்டுள்ளமையே பலபாடல்களில் தென்படுகிறது. இயல்பாகப் பிடியினும் களிற்றிற்கே கோடு நீண்டும் பருத்தும் இருக்கக் காண்கிறோம். இவ்வாறு இயல்பாகப் பருத்திருந்த தன்மை முத்து இருப்பதாகக் கருதியமைக்குக் காரணமாக அமைந்திருக்குமா என்பதைத் தெளிதல் வேண்டும்.

## எண்கள்

பண்பாட்டின் மரபுக் கூறுகளை அவ்வம்மொழி இலக்கியங்கள் கையாண்டுள்ள பயன்பாட்டு நிலைகளின் அடிப்படையில் நோக்குவது தனிச் சிறப்பியல்புகளை இனங்காண உதவும். அந்நிலையில் இங்குப் பழந்தமிழ் இலக்கியத்தின்கண் எண்கள் பற்றிய உணர்வு எந்த அடிப்படையில் அமைந்திருந்தது என்பதனை நோக்குவோம். மற்ற அளவை முறைகளை விடுத்து இங்கு எண்ணலளவையினை மட்டும் நோக்குவதற்கு அடிப்படையாக எண்ணிக்கை வயப்பட்ட நம்பிக்கையே காரணமாகின்றது.

## தோற்றம்

மனிதன் தன் கருத்தினைப் பிறரிடம் உணர்த்த முற்பட்ட நிலையில் மொழி தோன்றியது. மொழியுணர்வு கால்கொள்ளத் தொடங்கிய காலத்திலேயே எண் பற்றிய உணர்வும் தோன்றியதெனலாம். நாகரிகமற்ற தொடக்க காலத்தில் மனிதனிடம் எண் பற்றிய உணர்வு சைகையடிப்படையில் வெளிப்பட்டது. பின்னர் அறிவு வளர்ச்சியின் காரணமாகப் பல மாற்றங்களுக்கு உட்பட்டு இன்றைய எண் முறைகள் உலக வழக்கில் நிலைபெற்றுள்ளன. இவ்வெண் முறையினைத் தொடக்க காலத்தில் ஒவ்வொரு நாட்டினரும் அவர்களின் பண்பாட்டு வளர்ச்சி நிலைகளுக்குத் தக வெளிப்படுத்தியுள்ளனர். வேட்டைச் சமுதாயத்தில் வாழ்ந்த மனிதன் தன் கைவிரல்களையே எண்ணிக்கையினைச் சுட்டுவதற்குப் பயன்படுத்தி இருக்கவேண்டும். சைகைகளால் உணர்த்த இயலாத நிலையிலேயே மனிதன் குறியீடுகளை உருவாக்கிக் கொண்டிருக்க வேண்டும். பின்னர் இக்குறியீடுகளையே

மனிதன் தன் சிந்தனைத்திறத்தால் எண்களாகக் கற்பித்துக் கொண்டான் எனலாம்.

ஒரு எண்ணிக்கையினை குறிப்பிடக் கையாண்ட எழுத்து முறையிலமைந்த குறியீட்டினையே எண் என்கின்றோம். இவ்வெண்முறை பழங்காலத்தில் பலவிதக் குறியீட்டு முறைகளால் வரைந்துணர்த்தப்பட்டதனை எண்ணிக்கை வரலாறு உணர்த்துகின்றது. இதனை 'ஆதியில் மக்கள் படங்கள் மூலம் எண்களை எழுதிக் காட்டினார்கள். அமெரிக்க இந்தியர்கள் அண்மைக்காலம் வரை சித்திரங்கள் வரைந்து எண்களைக் குறிப்பிட்டு வந்தார்கள்[345] எனக் குழந்தைகள் கலைக்களஞ்சியம் சுட்டுவது கொண்டுணரலாம். இன்றைய உலகின் பெரும்பான்மையான நாடுகளில் பயன்படுத்தப்பட்டுவரும் எண்முறை இந்தோ-அராபிய எண்முறையாகும். இம்முறையினை உலகின் பெரும்பான்மையான நாடுகள் பின்பற்றி வருவதற்குக் காரணமாக அமைவது இவ்வெண்முறையின் எளிமைத் தன்மையும் வரிவடிவ அமைப்பு முறையில் ஒருமைப் போக்கும் பத்துப் பத்தாகக் கணக்கிடும் நிலையுமாகும். இவ் எண்ணிக்கை முறையின் தாயகம் இந்தியாவாகும். இதனை வணிக நிமித்தமாக இந்தியா வந்த அராபியர் இந்தியரிடமிருந்து கற்றுச்சென்று ஐரோப்பிய நாடுகளில் பரப்பியதாகத் தெரிகிறது.[346] இந்த எண்முறை பழக்கத்திற்கு வருமுன் ஐரோப்பாவில் ரோமானிய எண்முறையே வழக்கில் இருந்துள்ளது.

### தமிழரின் எண்முறை

தமிழரின் எண்முறை பத்துப் பத்தாகக் கணக்கிடும் தசமமுறை (Decimal system) எனப்படும். தமிழ்மக்கள் இயற்கையிலிருந்தே தங்களது வாழ்க்கைமுறையினை அமைத்துக் கொண்டவர்களாதலால் எண்முறையிலும் தங்களது சுற்றுப்புறத்தினை நோக்கியே அமைத்துக் கொண்டிருக்க வேண்டும். தமிழ்மக்கள் கைவிரல்களையே தொடக்க காலத்தில் எண்ணிக்கையினைக் குறிக்கப் பயன்படுத்தினர் என்பதற்குச் சான்றாகப் பத்துப்பத்தாக எண்ணும் தசமமுறையினையும் கிராமப்புறங்

345. குழந்தைகள் கலைக்களஞ்சியம்—தொகுதி-2; பக். 55.
346. The numerals you ordinarily use (1, 2, 3) are known as the Hindu Arabic numerals. They were developed in India and introduced to the Western world by the Arabs.

—The Book of Knowledge—Vol. 16; P. 391.

களில் எண்ணிக்கையால் வாங்கும் பொருட்களை ஐந்து ஐந்தாக எண்ணும் முறைகொண்டும் டாக்டர் மு. வ. விளக்கிச் செல்வார்.[347] அத்துடன் பத்துப்பத்தாக எண்களை அமைத்து எண்ணும் முறை மனிதநாகரிக வளர்ச்சியில் நல்ல படிமுறையான அமைப்பைக் காட்டுவதாக உள்ளது[348] எனவும் எடுத்துரைப்பார்.

மிகை எண்கள்

எண்ணிக்கையினால் பெயரிட்டுச் சுட்ட இயலாதனவற்றை மிகை எண்கள் எனலாம். இன்றைய நடைமுறை யுலகில் கோடி என்ற எண்ணிக்கையினையே எண் முறையில் பெரிய எண்ணாகக் கருதும்போக்கு உள்ளது. தமிழில் கோடிக்கும் அதிகமான எண்ணிக்கைமுறை இருந்துள்ளதனை இலக்கியங்கள் தெரிவிக்கின்றன. சங்க இலக்கியத்தில் பயின்றுவரும் நெய்தல், குவளை, ஆம்பல், சங்கம், கமலம், வெள்ளம்[349] ஆகிய பேரெண்களைக் குறித்தமை கொண்டு இதனை அறியமுடிகின்றது. எனினும் சங்க காலத்தில் கோடி என்ற எண்ணையே அளவிட்டுக்] கூறும் இறுதி எண்ணாகக் கருதினார்கள். இதை,

முழங்கு முந்நீர் முழுவதும் வளைஇப்
பரந்துபட்ட வியன் ஞாலம்
தாளிற் றந்து தம்புகழ் நிறீஇ
ஒருதா மாகிய வுரவோ ரும்பல்
ஒன்றுபத் தடுக்கிய கோடிகடை யிரீஇய
பெருமைத் தாகநின் னாயுள் தானே[350]

என்று குடபுலவியனார் பாண்டியன் நெடுஞ்செழியனின் ஆயுள்

---

347. மொழி வரலாறு; டாக்டர் மு. வரதராசன்; பக். 435.
348. மொழி வரலாறு, டாக்டர் மு. வரதராசன்; பக். 433.
349. உண்முறை வெள்ள மூழ்கி யார்தருபு
மீண்டும் பீடுயர் பீண்டி யவற்றிற்கும்
உள்ளீ டாகிய விடுநிலத் தூழியும்
நெய்தலுங் குவளையு மாம்பலுஞ் சங்கமும்
மையில் கமலமும் வெள்ளமும் நுதலிய
செய்குறி யீட்டங் கழிப்பிய வழிமுறை
கேழல் திகழ்வரக் கோலமொடு பெயரிய
ஊழி யொருவினை யுணர்த்தலின் முதுமைக்கு
ஊழி யாவரு முணரா
ஆழி முதல்வநிற் பேணுதுந் தொழுது (பரி. 2:10-19)
350. புற. 18:1-6.

நீட்சி உடையதாக இருக்கவேண்டுமென வாழ்த்தியது கொண்டு அறியமுடிகின்றது.

வேதங்களில் எண்கள் பற்றிய செய்திகள் இடம்பெறினும் கோடி என்ற எண்ணிக்கையினை முதலில் 'லலித விஸ்தாரத்'தில் சுட்டப்படுவதாகக் குறிப்பர்.[351] சங்க இலக்கியத்தில் கோடி என்ற எண்ணிக்கை பற்றிச் சில குறிப்புகள் காணப்படினும் இலட்சம் என்ற சொல்லாட்சி காணப்படவில்லை. ஆனால் நூறாயிரம் என்ற குறிப்பினைப் பரிபாடல்[352] தெரிவிக்கின்றது. எனவே இன்று இலட்சம் என்று சுட்டுவதையே பழந்தமிழர் நூறாயிரம் என்ற சொல்லால் குறிப்பிட்டுள்ளனர் என நினைக்கவேண்டியுள்ளது. பழந்தமிழர் வெள்ளம் என்ற பேரெண்ணையே எண்ணிக்கை முறையில் இறுதிப் பேரெண்ணாகக் கருதியுள்ளனர். இதனை,

வெள்ள வரம்பி னூழி போகியுங்
கிள்ளை வாழிய பலவே யொள்ளிழை
இரும்பல் கூந்தற் கொடிச்சி
பெருந்தோட் காவல்காட்டி யவ்வே[353]

எனக் கபிலர் காட்டியுள்ளது கொண்டு உணரலாம். தினைப்புனக் காவலுக்குத் தலைவியைக் கூட்டுவித்த கிள்ளையைத் தலைவன் பல்லாண்டு காலம் வாழ வாழ்த்திய நிலை இதனைத் தெளிவாக்குகின்றது.

### எண்ணும் இலக்கியமும்

இலக்கியத்தில் எண்கள் செயல்களையும் எண்ணிக்கையினையும் உணர்த்தப் பயன்பட்டுள்ளன. அவ்வெண்களில் சில எண்கள் நன்மை பயப்பனவாகவும் சில தீமை பயப்பனவாகவும் கருதப்

351. Lalitavistara mentions the word "Koti" in the dialogue between Arjuna and Gankama.
—**Indian Numerals**; Shobana Laxman Gonkhale; **P.2.**

352. இருகை மாஅல்
முக்கை முனிவ நாற்கை யண்ணல்
ஐங்கைம் மைந்த வறுகை நெடுவேள்
எழுகை யாள வெண்கை யேந்தல்
ஒன்பதிற்றுத் தடக்கை மன்பே ராள
பதிற்றுக்கை மதவலி நூற்றுக்கை யாற்றல்
ஆயிரம் விரித்தகைம் மாய மள்ள
பதினா யிரங்கை முதுமொழி முதல்வ
நூறா யிரங்கை யாறறி கடவுள் (பரி. 3:35-43)

353. ஐங். 281.

பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். இதுபோன்றதொரு நம்பிக்கை பண்டைய கிரேக்கத்திலும் மற்றும் உலகின் பல நாடுகளிலும் நிலவியதாகத் தெரிகிறது.[354] அவை ஏதோ ஒருவித நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் அன்றும் இன்றும் மக்கட் சமுதாயத்திடையே நின்று நிலவக் காண்கிறோம். எண்களில் ஒற்றை எண்கள் (Odd numbers) நன்மை பயப்பதாகக் கருதுவதும் இரட்டை எண்கள் (Even numbers) தீமை விளைவிப்பதாகக் கருதும் போக்கும் தென்படுகின்றது. கிரேக்கரிடமும் இதுபோன்ற நம்பிக்கை இருந்துள்ளது. அவர்கள் இரட்டை எண்கள் வகுபடத்தக்க தன்மை பெற்றுள்ளதால் அதனை வலிமையற்ற பெண்தன்மை கொண்டதாகவும் ஒற்றை எண்கள் வகுப்படாத்தன்மை பெற்று விளங்குவதால் அதனை வலிமைமிக்க ஆண்தன்மை கொண்டதாகவும் கருதியுள்ளனர்.[355]

இலக்கியங்களில் எண்களைப் பயன்படுத்தியிருக்கின்ற நிலையில் சிற்சில கற்பித நம்பிக்கைகள் நிலவியதாகத் தோன்றுகின்றது. அதனை உலகமொழிகளில் தொன்மையான இலக்கியப் பின்னணியைக் கொண்டுள்ள மொழிகளின் வழிக் காண முடிகின்றது. இன்றைய நடைமுறை வாழ்விலும் ஒற்றை எண்களில் சிலவற்றை நன்மை பயக்கும் எண்ணாகக் கருதும்போக்குத் தென்படுவதனை ஊர்தி வாங்குவோர் தங்கள் ஊர்தியின் எண்கள் ஒற்றை எண்ணாக அமையுமாறு தேர்வு செய்வதையும் அவ்வெண்கள் தெய்வங்களின் அரவணைப்பில் இருப்பதாகக் கருதும் நம்பிக்கையினையும் குறித்துச் செல்வர்.[356] பழந்தமிழரிடையேயும்

---

354. Long long ago, the Greek and many other ancient people thought that numbers had magic powers. Even today thers are people who think that some numbers are lucky or unlucky. They belive that 7 is lucky number and 13 is an unlucky one.

—**The New Book of Knowledge**; Vol. 13; P.378.

355. For example, the Greek thought of even numbers as breakable and therefore weak and feminine.In contrast, they thought of odd numbers as unbreakable and there fore strong and masculine. The No.5 was used to represent marriage because it is the union of 2 and 3, the first faminine and the first masculine number.
—Ibid; P. 378.

356. In the selection of car numbers most motorists have a preference for those traditional luck-bringers three,

இவ்வித நம்பிக்கைவயப்பட்ட எண்ணுணர்வுகள் இருந்துள்ளதனை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. அவற்றைத் தமிழ் இலக்கியங்களில் பயின்று வந்துள்ள மூன்று, ஐந்து, ஏழு போன்ற ஒற்றை எண்களின் வாயிலாக அறியமுடிகின்றது. மேற்சுட்டிய எண்களில் மிகுதியான இலக்கியப் பயிற்சி பெற்றுள்ளதும் உலகமக்கள் பெரும்பான்மையோரால் சிறப்பாகக் கருதப்படும் ஏழு என்ற எண்ணின் ஆட்சிகொண்டு விளக்கலாம்.

ஏழின்சிறப்பு

பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் ஏழு என்ற எண் மிகுதியாகப் பயிற்சி பெற்றிருக்கக் காண்கிறோம். இவ்வெண்ணை நன்மை பயக்கும் எண்ணாகக் கருதும் வழக்கம் உலகின் பல நாடுகளிலும் வழக்கிலுள்ளது[357] நன்மை பயப்பதாகக் கருதும் எண்களுள் ஏழு என்ற எண்ணே மிகுந்த நன்மை பயக்கும் எண்ணாக நினைக்கப் படுகிறது.[358] இவ்வெண் சிறப்புப் பெறுவதற்கு விண்கோள்கள் அடிப்படையாக அமைந்திருக்கலாமென நினைக்கத் தூண்டு கின்றது. சான்றாக இன்று வழக்கில் இருக்கும் ஏழுநாட்களைக் கொண்ட வாரமுறையில் அடங்கியுள்ள நாட்கள் விண்கோள்களின் அடிப்படையிலேயே பெயர் பெற்றிருக்கக் காண்கிறோம். இவ்வாரமுறை பற்றி ஏ. எல். கிரோபர் (A.L. Kroeber) என்ற மானிடவியலார், 'இன்று நாம் நாம் அறிந்துள்ள வாரமுறையானது கிறிஸ்து பிறப்பதற்கு ஒரு நூற்றாண்டுக்கு முன் ஆசியாவிற்குப் பக்கத்தில் தோன்றிப் பின்னர் அலெக்சாண்டிரியாவிற்குக்

---

seven and combination of these, which being odd numbers are under tha protection of the Gods.

—**Superstition and the Superstitious**; Eric Maple; P. 35.

357. Kennedy's lucky number was seven. Kennedy chose Mr. Johnson as his Vice- president whose lucky number is seven as that of Mr. Kennedy; P.72.

In Scotland and Cornwall a quaint belief still exists that a seventh child, particularly if the child happens to be a female has curative powers; P. 71.

—**Mirror**—May 1976; The Singnificance of No.7; Sahib Singh Ahuja.

358. Among lucky numbers seven was one of the lucklest.

—Ibid; P.70.

கொண்டு செல்லப்பட்டு அங்கிருந்து கிரேக்கம், ரோம் மற்றும் பிற நாடுகளில் பரவியது[359] எனக் கூறுகின்றார்.

வாரத்திற்கு ஏழு நாட்கள் என்ற முறையானது கிரேக்க வானவியலாரால் கி. பி. முதல் நூற்றாண்டில் அறிமுகப்படுத்தப்பட்டதாகவும் அது விண்கோள்களின் அடிப்படையில் சிறப்புப் பெற்றதாகவும் மற்றொருவர் சுட்டுகின்றார்.[360] மேலும் அவர் ஏழுநாள் கொண்ட சுழற்சி வார முறையானது கிறிஸ்தவ உலகில் ஏறத்தாழ கி. பி. 323-இல் காண்ஸ்டன்டைன் (Constantaine) என்பவரால் அறிமுகப்படுத்தப்பட்டதாகவும் அதற்கு முன்னர் இம்முறை பற்றி அவர்கள் அறிந்திருக்கவில்லை.[361] எனவும் கூறுவார். ஆனால் தமிழில் ஏழுநாள் பற்றிய குறிப்பு ஐங்குறுநூற்றில்[362] இடம் பெற்றிருக்கக் காண்கிறோம்.

ஏழு என்ற எண்ணைப் பண்டைய கிரேக்கர்கள் சிறப்பாகக் கருதியுள்ளதை 'கிரீஸ் வாழ்ந்த வரலாறு' என்ற நூலின்

---

359. This was the week as we know it, evolved perhaps some what more than a century before Christ in nearer Asia, carried back into Alexandira and there imported to Greeks, soon Romans and other nationalities.

—**Anthropology**; A.L. Kroeber; P. 486.

360. The seven day week was introduced by Greek or Chaldean astronomers during the first century A. D. This was evolved purely on astrological grounds and the ancient Babylonians identified the sun, moon and the five planets with the primary gods of their own pantheon and attached magical significance to the number 'seven' They divided each of the seven planets as the presiding deity of each hours in rotation.

—**Bulletin of the Institute of Traditional Culture**; Vol. XVIII; Calender in Hindu Tradition; V.R. Mani; P. 94.

361. This week with seven rotating days was introduced by Constantaine into the Christian world in about 323 A. D. before which it was unknown.
—Ibid; P. 94-95.

362. அம்ம வாழி தோழி மகிழ்நன்
ஒருநா ளம்மில் வந்ததற் கெழுநாள்
அழுப வென்பவவன் பெண்டிர்
தீயுறு மெழுகின் நெகிழ்வனர் விரைந்தே (ஐங். 32)

ஆசிரியர்[363] சுட்டிச் செல்கின்றார். இதற்கு மாறாக ஜப்பானில் நன்மை, தீமை பயக்கும் எண்ணாகக் கருதுவதாகக் காட்டுவர்[364] தெலுங்கர் இவ்வெண்ணைத் தீமை பயக்கும் எண்ணாகக் கருதுவதாகவும் அதற்கு அடிப்படையாக ஏழினைக் குறிக்கும் சொல்லும் துக்கத்தினைக் குறிக்கும் சொல்லும் ஒன்றாக இருப்பதனை தர்ஸ்டன்[365] எடுத்துணர்த்தியுள்ளார். தென்னிந்தியப் பழங்குடி மக்கள் பலரும்[366] இவ்வெண்ணைச் சிறப்பாகக் கருதியதனை

363. ஏழு கிரேக்கர்களுக்கு மிகவும் புனிதமான எண் இது. ஞானிகள் எழுவர், ஞாயிறு தொடங்கி சனிவரை கிரகங்கள் ஏழு. இந்தக் கிரகங்களையொட்டி வாரத்தில் நாட்கள் ஏழு. உலகத்திலுள்ள அதிசயங்கள் ஏழு. நரகத்திற்கு செல்லும் வாயில்கள் ஏழு. இப்படி முக்கியமான எல்லாவற்றையும் ஏழாகக் கண்டு கணித்தார்கள்.
—கிரீஸ் வாழ்ந்த வரலாறு;வெ.சாமி நாத சர்மா;பக்.170.

364 In Japan seven was generally an unlucky number. However, this country had its own seven gods of happiness or luck.

—**Mirror** - May 1976; The Significance of No.7; P. 71.

365. To mention the number seven in Telugu is unlucky because the word is the same as that for weeping (Yedu).

—**Ethnographic Notes in south India; Part-I**; Edgar Thurston; P. 250.

366. மணப்பெண் வீட்டில் ஏழு செம்புகளில் ஜீனி பெரங்கி என்ற ஒருவகைச் சிறு மிளகாயைத் தண்ணீரில் கலந்து நிரப்பியிருப்பார்கள். இது ஏழு உலகங்களிலும் உள்ள நீரை ஏழு செம்புகளில் வைத்திருப்பதைக்குறிக்கும். பக். 92.

பிள்ளைபெற்ற ஏழாவது நாளன்று வீட்டைச் சுத்தம் செய்கிறார்கள். அன்று மாலை நேரத்தில் ஊரிலுள்ள எல்லா இருளர் வீட்டிற்கும் சென்று "பிள்ளைக்குப் பெயரிடப்போகிறோம் எல்லோரும் வந்துவிடுங்கள்" என்றழைக்கிறார்கள்.

-இருளர்; ஆர். பெரியாழ்வார்; பக். 94.

ஒரு பெண் கர்ப்பவதியானால் முதல் ஆறுமாதம்வரை எவ்விதக் கட்டுப்பாடுமின்றி இருக்கிறாள். ஏழாம் மாதத்தில் அவளது குடிசையின் முன்னர் ஏழு பானைகளை வைத்துச் சோறு சமைக்கின்றனர். சோறு வெந்து வரும் வேளையில் அப்பெண் ஏழுபானைகளையும் தொட்டு வணங்குகிறாள். இப்பானைகள் ஏழும் பேறு காலத்தில் காக்கின்ற மருத்துவ முத்திமார் என்ற தெய்வங்களைக் குறிக்கும். பக். 121.

அவர்களின் வாழ்வியல் செயல்கள் உணர்த்துகின்றன. மேற்கூறிய சான்றுகளிலிருந்து இவ்வெண் நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் சிறப்புப் பெற்றதாகத் தெரிகிறது. சங்க இலக்கியத்தின்கண் இவ்வெண் சிறப்புப் பெற்றதனை ஒருபிடிபடியும் சீறிடம் எழுகளிறு புரக்கும் நிலை,[367] ஏழூர்க்கொரு கொல்லன்,[368] ஏழு நாள்,[369] எழுகலத்தேந்திய நிலை,[370] எழுகுளிறு மிதித்த வொரு பழம்,[371] ஏழுலகு[372] போன்ற சான்றுகளால் அறிய முடிகின்றது.

புரவலரை நாடிச் சென்ற இரவலரைச் சோழன் கரிகால் பெருவளத்தான் ஓம்பிய திறத்தினை முடத்தாமக் கண்ணியார்,

கோட்டிற் செய்த கொடுஞ்சி நெடுந்தேர்
ஊட்டுளை துயல்வர ஓரி நுடங்கப்
பால்புரை புரவி நால்குடன் பூட்டிக்

---

இவர்கள் சாவுத்தீட்டை ஏழுநாட்கள்வரை கடைப்பிடிக்கின்றனர். அவ்வேழு நாட்களும் நிலத்தில் விளையும் பொருட்கள் எதையும் உண்ணமாட்டார்கள். அவ்வாறு உண்டால் .வனவிலங்குகளால் பயிர்களுக்குச் சேதம் ஏற்படும் என்று நம்புகின்றனர்.

—காணிக்காரன்; தமிழகப் பழங்குடி மக்கள்; இரா. பாலகிருஷ்ணன்; பதிப்பாசிரியர் ச. அகத்தியலிங்கம்; பக். 125.

367. இன்சொலெண் பதத்தை யாகுமதி பெரும
ஒருபிடி படியுஞ் சீறிடம்
எழுகளிறு புரக்கு நாடுகிழ வோயே (புற. 40:9 11)

368. ஏழூர்ப் பொதுவினைக் கோரூர் யாத்த
உலைவாங்கு மிதிதோல் போலத்
தலைவரம் பறியாது வருந்துமென் னெஞ்சே
(குறு. 172:5-7)

369. ஒருநா ணம்மில் வந்ததற் கெழுநாள்
அழுப வென்பவவன் பெண்டிர் (ஐங். 32:2-3)

370. பல்லா பயந்த நெய்யிற் றொண்டி
முழுதுடன் விளைந்த வெண்ணெல்வெண்சோறு
எழுகலத் தேந்தினுஞ் சிறிதென் தோழி (குறு. 210:2-4)

371. ஆற்றய லெழுந்த வெண்கோட் டதவத்து
எழுகுளிறு மிதித்த வொருபழம் போல (குறு 24:3-4)

372. பயந்தோ ளிடுக்கண் களைந்த புள்ளின்
நிவந்தோங் குயர்கொடிச் சேவ லோய்நின்
சேவடி தொழாரு முளரோ வவற்றுட்
கீழே ழுலகமு முற்ற வடியினை (பரி 3:17-20)

காவின் ஏழடிப் பின்சென்று கோவின்
தாறுகளைந் தேறென் றேற்றி...[373]

எனச் சுட்டுகின்றார். இங்கு ஏழடி பின்சென்று வழிநடத்தியமை மரபாக நச்சினார்க்கினியரால்[374] குறிக்கப்பட்டிருப்பினும் அது நம்பிக்கை வயப்பட்ட வழக்கமாகக் கருதத் தக்கது. இங்கு புரவலன் நண்பனாக ஏற்றுக் கொண்டதன் அடையாளமாகவே ஏழடி பின்சென்று வழியனுப்புகின்றான். இதுபோன்ற வழக்கினை டாக்டர் ராஜ் பாலி பாண்டேயும்[375] தன் நூலில் குறித்துள்ளார். ஏழு என்ற எண்ணின் பெருக்கல் தொகையான 14, 21, 49 ஆகிய எண்கள்[376] இலக்கியத்தில் நிகழ்ச்சிகளையும் பரம்பரையினையும் சுட்டப் பயன்பட்டுள்ளன. இவ்வெண்ணை மேலை நாடுகளில் முழுமைபெற்ற எண்ணாகக் கருவதும் இதன் பெருக்கல் தொகை பைபிளில் தொடர்ந்து சுட்டப்பட்டிருப்பதாகவும் கூறிச் செல்வர்.[377] மேற்கூறிய சான்றுகள் கொண்டு சிந்திக்கும்பொழுது ஏழு என்ற எண் விண்கோள்களின் அடிப்படையில் சிறப்புப் பெற்று நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் இலக்கியப் பயிற்சி பெற்றுள்ளதாகத் தெரிகிறது.

---

373. பொரு. 163-167.

374. ஏழடி வருதல் ஒரு மரபு. ஏழிசைக்கும் வழிபாடு செய்தானாகக் கருதுதலின்.

—பத்துப்பாட்டு மூலமும் நச்சினார்க்கினியர் உரையும்; உ.வே.சா. பதிப்பு; பக். 119.

375. Seven steps: "One for sap, two for juice, three for the prospering of wealth, four for comfort, five for cattle, six for the seasons. Friend be with seven steps.

—**Hindu samskaras**; Dr. R.B. Pandey; p.39.

376. வீயா விழுப்புகழ் விண்தோய் வியன்குடை
ஈரேழு வேளிர் இயைந்தொருங் கெறிந்த
கழுவுள் காமூர் போல (அக. 135:11-13)

மெய்யன்ன பொய்யுணர்ந்து
பொய்யோராது மெய்கொளீஇ
மூவேழ் துறையு முட்டின்று போகிய
உரைசால் சிறப்பி னுரவோர் மருக (புற. 166:6-9)

நீயே வடபால் முனிவன் தடவினுள் தோன்றிச்
செம்புபுனைந் தியற்றிய சேணெடும் புரிசை
உவரா ஈகைத் துவரை யாண்டு
நாற்பத் தொன்பது வழிமுறை வந்த
வேளிருள் வேளே விறற்போ ரண்ணல்
தாரணி யானைச் சேட்டிருங் கோவே (புற. 201:8-13)

377. Seven is sometimes called the number of perfection; this number and its multiples are of frequent occurrence in the Bible.

—**Mirror** - May 1976; The significance of No. 7; P.71.

# 3. தமிழரின் நம்பிக்கை வயப்பட்ட பழக்கவழக்கங்கள்

இலக்கியம் அது தோன்றியகாலச் சமுதாய வாழ்வினைப் பிரதிபலிக்கும் கண்ணாடியாகும். அதில் குறிப்பாகவும் விளக்கமாகவும் சுட்டப்பட்டுள்ள மரபுகள் ஒரு பரந்த செயல்முறையினையோ, நம்பிக்கையினையோ அல்லது இரண்டனையுமோ உள்ளடக்கி இருப்பதுண்டு. அவைகளை இனங்கண்டு இன்றைய நடைமுறை வாழ்வில் காணும் எச்சக் கூறுகளோடும் வழக்கங்களோடும் இயைத்துப் பார்த்து அதன் அடிப்படையினையும் மரபுப் பின்னணியினையும் அறிந்துணர்த்துவது மொழி மற்றும் இனப் பண்பாட்டின் சிறப்பியல்புகளை அறிந்து கொள்வதற்கு உறுதுணையாக அமையும். அந்நிலையில் இங்கு, பழந்தமிழரின் வாழ்க்கையில் நின்று நிலவிய நம்பிக்கை வயப்பட்ட பழக்க வழக்கங்களைக் காண முயல்வோம்.

பழக்க வழக்க மரபு நிலைகள் அனைத்தையும் ஒருங்கே குறிக்கவல்ல சொல்லாகவே இங்கு நடைமுறை (Practice) என்ற சொல் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது. நடைமுறை என்பது செயல் முறையினை அடியொற்றியதாகும். தனிமனிதனால் உருவாக்கப் பட்ட பழக்கங்கள் காலப்போக்கில் சமுதாயம் ஏற்றுக்கொண்ட நிலையில் வழக்கங்களாக உருப்பெறுகின்றன. அவ் வழக்கங்கள் பரம்பரை பரம்பரையாகச் சமூகத்தால் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டுப் பழகிவரும் நிலையில் அவை அச்சமுதாயத்தின் எழுதப்படாத சட்டங்களான மரபுகளாக நிலைத்துவிடுகின்றன. அம்மரபுகள் தொடர்ந்து வாழ்வு பெறுவதால் நாடு, மொழி, இன அடிப்படையில்

அமைந்த சமூகங்களின் பண்பாடு தனித்த இயல்புகளைக் கொண்டு விளங்கக் காண்கிறோம். அத்தனித்த இயல்புகளின் அடிப்படையில் பண்பாட்டினை இனங்காண்பது சமுதாயப் பண்பாட்டு வரலாற்றுக்கு உறுதுணையாக அமையும். மேலும் அது உலகப் பண்பாட்டு வரலாற்று மூலங்களை அறியவும் வழி வகுக்கும்.

மனித வாழ்வில் நம்பிக்கைகளே செயல்களுக்கு அடிப்படையாக அமைகின்றன. செயல்கள் மக்களின் பழக்கவழக்கங்களுக்குத் தக்கவும் நம்பிக்கைகளுக்குத் தகவும் மாறுபடுவதுண்டு. சில தனித்த இன, மொழி வழிப்பட்ட மக்களின் பண்பாட்டியல்புகளை இனங்காண அம்மக்களின் நம்பிக்கை வயப்பட்ட பழக்க வழக்கங்கள் துணைசெய்யும். மேலும் அவை அப்பண்பாட்டின் சிறப்புக் கூறுகளை வெளிப்படுத்தும் நிலையினதாக அமைவதால் பழந்தமிழரின் நம்பிக்கை வயப்பட்ட பழக்கவழக்கங்களான நடைமுறையினை இலக்கியச் சான்றின் அடிப்படையிலும் வாழ்வியல் சான்றுகளின் துணைகொண்டும் ஆராய்வோம்.

### தந்தைப் பெயரன்

பண்டைத் தமிழர் பிள்ளைகளுக்குப் பெயரிடுவதில் ஒரு முறையான வழக்காற்றினைப் பின்பற்றியதாகத் தெரிகின்றது. பெயரிடுதலில் முன்னோரைப் போற்றும் மரபு இருந்துள்ளதனை இலக்கியங்கள் தெரிவிக்கின்றன. இதனைப் பாடல்கள் சிறந்தோன்பெயரன்,[1] எந்தைப்பெயரன்[2] எனக் குறித்திருப்பது கொண்டுணர முடிகின்றது. நற்றிணையில் சிறந்தோன் எனக் குறிப்பிட்டிருப்பது சிறந்த தந்தையின் பெயரனாகிய தன்மைந்தன்

---

1. சீர்கெழு மடந்தை யீரிமை பொருந்த
நள்ளென் கங்குற் கள்வன் போல
அகன்றுறை யூரனும் வந்தனன்
சிறந்தோன் பெயரன் பிறந்த மாறே (நற். 40: 9-12)

2. இனியெல்லா யாம் தீதிலேமென்று தெளிப்பவுங் கைந்நீவி
யாதொன்று மெங்கண் மறுத்தர வில்லாயின்
மேதக்க எந்தை பெயரனை யாங்கொள்வேம்
தாவா விருப்பொடுகன்று யாத்துழிச் செல்லும்
ஆபோற் படர்தக நாம் (கலி. 81:33-37)

எனவே பொருளுரைக்கப்பட்டுள்ளது.[3] கலித்தொகையில் மேதக்க எந்தைப்பெயரன், தான் தன்முதல்வன் பெரும்பெயர் முறையுளிப் பெற்ற புதல்வர்[4] எனக் குறித்திருப்பதும் அன்றைய தமிழ்மக்கள் பெயரிடுவதில் ஒரு வரன்முறையினைப் பின்பற்றி வந்திருப் பதனைத் தெரிவிக்கின்றன. இதனை வழக்கமென மு. சண்முகம் பிள்ளை[5] உணர்த்தியுள்ளார். இவ்வழக்கத்திற்கு அடிப்படையாக நம்பிக்கை செயல்பட்டிருக்கும் என ஊகிக்கலாம். இதுபோன்ற தொரு நம்பிக்கை ஆந்திரப் பகுதியில் வாழும் மீனவரிடையே நிலவுவதாகக் குறிப்பர்.[6] அந்நம்பிக்கையாவது பெயருக்குரிய முன்னோருடைய ஆவி அப்பெயரிடப்பட்ட குழந்தையினை வாழ் நாள் முழுமையும் பாதுகாக்கும் என்பதாகும். இந்நம்பிக்கையின் அடிப்படையிலேயே பண்டைத்தமிழர் தங்களது குழந்தை களுக்கு முன்னோரது பெயரிட்டழைத்துள்ளனர் என்பதை அறிய லாம். இன்றைய தமிழரிடமும் இம்முறை தொடர்ந்து நிலவக் காண்கிறோம். எனவே இறந்துபட்ட தன் தந்தையின் பெயரைத் தன் மகனுக்கு இட்டு வழங்கியதில் மேற்காட்டிய நம்பிக்கையும் அவர்களைப்போன்று சிறந்து விளங்கவேண்டும் என்ற எதிர்பார்ப் பிலுமே இவ்வாறு பெயரிட்டழைத்துள்ளனர் எனத் தெளியலாம்.

---

3. நற்றிணை மூலமும் உரையும்; பின்னத்தூர் நாராயண சாமி ஐயர் உரை; பக். 55.

4. பகலான் டல்கினை பரத்த என்றியான்
இகலி யிருப்பே னாயின் தான்றன்
முதல்வன் பெரும்பெயர் முறையுளிப் பெற்ற
புதல்வற் புல்லிப் பொய்த்துயில் துஞ்சும் (கலி. 75:22-25)

5. குழந்தைக்குத் தன்னைப்பெற்ற தந்தையின் பெயரைச் சூட்டுவது வழக்கம்.
—**Annals of Oriental Research**; Vol. XXIII.
சங்க இலக்கியத்தில் காணும் வழிபாட்டு முறை; மு. சண்முகம்பிள்ளை; பக். 36.

6. Normally the names of the dead ancestors are given. They believed that the spirit of the dead ancestor after whom the child is named, would always guard the child throughout life.
—**Folklore**—Vol. 18; Whole 204; Beliefs on pregnancy and child birth among the pallies and vada Balijas Fisherfolk of Visakhapatnam District Andhra pradesh; V. Narasa Reddy; P. 27.

## புலிப்பல் தாலியும் ஐம்படைத் தாலியும்

அணிகலன்கள் பூண்டு அழகைக் காண்பது தமிழரிடம் தொன்றுதொட்டு நடைமுறையிலிருந்துவரும் வழக்கமாகும். அணிகலன்கள் தொடக்க காலத்தில் காப்பணிகளாகவே கருதப் பட்டன. நாகரிக முதிர்ச்சியின் காரணமாகக் காலப்போக்கில் அழகுப் பொருள்களாக விளங்கத் தொடங்கின. அணிகலன்கள் தொடக்க காலத்தில் இயற்கைப் பொருட்களின் கூறுகளாக அமைந்திருந்து பின்னர்க் காலப்போக்கில் உலோகங்களின் பயன் பட்டால் மனிதனது கற்பனை மற்றும் அழகுணர்வுகளுக்கு ஈடு கொடுத்து வடிவமாற்றங்களைப் பெற்றதனையே அவற்றின் வர லாறு உணர்த்துகின்றது. நாகரிகம் முகிழ்க்காத காலத்திய மக்களிடையே அவை சில நம்பிக்கைகளின் அடிப்படையிலேயே பயிற்சிபெற்றனவாகக் காட்சி தருகின்றன. அந்நிலையில் இங்கு, பழந்தமிழர் தங்களது சிறார்க்கு அணிந்திருந்த புலிப்பல்தாலி அதன் வளர்ச்சி நிலையில் தோன்றிய ஐம்படைத்தாலி ஆகிய வற்றின் தோற்ற வளர்ச்சி நிலைகளையும் அடிப்படையையும் ஆராய்வோம்.

இளஞ்சிறார்க்கு வீரத்தின் அறிகுறியாகவோ அல்லது ஆற்றலை அதிகரிக்கும் காப்பணியாகவோ முதலில் புலிப்பல் தாலியைப் பயன்படுத்தி இருக்கலாம். இது அழகுக்காக அணியப் பட்டது என்பதைவிட நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் மனிதன் பிற இயற்கைக் கூறுகளின் பாதிப்பிலிருந்து தன்னைப் பாது காத்துக் கொள்ளக் கைக்கொண்ட காப்பணியாகக் கருதலாம்.[7] இதனை நாகரிகமற்ற பழங்குடியினர் வாழ்வில் பயன்கொண்ட

7. நகைக்குத் தமிழ்நாட்டில் தடயம் என்று ஒரு பெயர் உண்டு. பேய், பிசாசுகளால் உடம்பிற்கு நோய்வரக் வரக்கூடாது என்பதற்காக மந்திர ஓலைச்சுருளைக் கையிலும் காலிலும் கழுத்திலும் கட்டிக் கொள்வது அக் கால வழக்கம். பீடைகளும் பிணிகளும் வராமல் தடுத் தமையால் அவைகளுக்குத் தடயம் என்ற பெயர் ஏற்பட்டது.

—எது செல்வம்?; எஸ். நடராஜன்; பக். 93.

Apart from their decorative value, ornaments have been worn as charm and amulets from very ancient time.

—**Encyclopaedia Britannica**; Vol.12; P.1030 P.

நிலைமைகொண்டு உய்த்துணர முடிகின்றது.[8] பழங்காலத்திலும் இன்றும்கூட மனித சமுதாயத்தில் அவர்களின் சூழ்நிலைக்குத் தகச் சில மிருகங்கள் மற்றும் ஊர்வன ஆகியவற்றின் பற்களைத் தங்களது கழுத்தணிகளோடு இணைத்து அணிந்துகொள்கின்றனர். இதனைத் தமிழ்நாட்டில் குழந்தைகளுக்கு இடையில் கட்டும் அரைஞாண்கயிற்றில் பலவித விலங்கு மற்றும் ஊர்வனவற்றின் உருவங்களமைந்த காசுகளை இணைத்தணிவது கொண்டுணரலாம்.

புலிப்பல் தாலி

புலிப்பல்தாலி என்பதற்குப் புலியின் பல்லைக் கோத்துச் செய்த கழுத்தணி[9] எனவும் புலியின் பல்லைப் பொன்னிலமைத்துச் செய்த சிறுவர் மார்பிலணியும் ஓர் ஆபரணம்[10] எனவும் டாக்டர் உ. வே. சா. அவர்கள் சுட்டிச் செல்வார். இதனைச் சிறுவர்கள் இளமைப் பருவத்தில் அணிந்திருந்தமையினைப் பாடல்கள் குறிப்பிடுகின்றன. எனவே இது இளையோர்க்குக் காப்பாக அணியும் அணி என்பது போதருகின்றது. புலிப்பல்தாலி அணியும் வழக்கம் பண்டைய குறிஞ்சிநில மக்களாகிய கானவரிடையே நிலவிய ஒன்று. இதனை அவர்கள் வீரத்தின் அறிகுறியாகவோ அல்லது காப்பணியாகவோ கருதி அணிந்திருக்கலாம். ஏன் அணிந்தார்கள் என்பதற்கு இலக்கியங்கள் விடையிறுக்கவில்லை. இப்புலிப்பல் தாலியைத் திருமணத் தாலி எனக் குறிப்பிடுபவரும் உளர்.[11] இலக்கியச் சான்றோ அல்லது வாழ்வியல் சான்றோ காட்டப்படாதது கொண்டு இக்கூற்றுத் தவறானது என்பது கண்கூடு. நம்நாட்டில் பண்டு

---

8. In savage society wearing the teeth of a tiger or the claws of a leopard as an amulet enhances the power to resist evil and thus serves similar ends.
—**Superstition An The Superstitious; P. 12.**

9. புறநானூறு மூலமும் பழைய உரையும்; உ. வே. சா. பதிப்பு; பக். 556.

10. குறுந்தொகை மூலமும் உரையும்; உ. வே. சா. பதிப்பு; பக். 317.

11. பண்டைக்காலத் திருமணத்தில் மணமகன் புலிப்பல் தாலியையே மணமகள் கழுத்தில் கட்டினான். தாலிக்கு நூல் என்ற பெயரும் உண்டு.
— தமிழர் பண்டிகைகளும் பண்பாடும் நஜன்; பக்.27.

புலிப்பல்தாலியை அணிந்ததுபோன்றே மேலைநாடுகளில் முதலைப்பல்லைச் சிறுவர்களுக்கு அணிவிக்கும் வழக்கம் இருப்பதாகவும் அது காப்பணி என்ற முறையிலேயே அணியப் படுவதாகவும் சுட்டுவர்.[12] மேற்கூறிய சான்றுகளிலிருந்து பண்டைய மக்களிடையே இது காப்பணியாக அணியப்பட்டமை புலனாகும். இது காப்பணி என்ற நிலையில் முதலில் சிறப்புப் பெற்றுக் காலப்போக்கில் அணிகலனாக நிலைபெற்றதாகக் கருதலாம்.

வீரத்தின் அறிகுறியாக அணியப்பட்ட ஒன்றா என்பதனை இலக்கியச் சான்றுகளின் வழிநின்று நோக்கும்போது சிறுவர்,[13] சிறுமியர்[14] ஆகிய இருபாலாரும் அணிந்திருந்தமை காட்டப் படுவது கொண்டு இது வீரத்தின் அணியல்ல காப்பணி என்பது தெளிவாகின்றது. புலிப்பல்லினை எவ்வாறு பெற்றனர் என்று நோக்கும்போது சிலம்பில் மட்டுமே இதுபற்றிய குறிப்புத் தென் படக் காண்கிறோம். இங்கு மறமிக்க வலிய புலியை வாய் கிழித்துப் பெற்றமையே சுட்டப்படுகின்றது.[15] இதனைப்

12. In many folklores alligator teeth are believed to be especially efficacious against poison, pain, witches etc., and are used as potent ingredients in magic and "Conjure"—Sea Island Negroes will sometimes tie a necklace of alligator teeth around the neck of a teething baby to alliviate the pain. Such a necklace is also a protection against witches.

**—Dictionary of Folklore Mythology&Legend;P.37.**

13. பொழுது மெல்லின்று பெயலு மோவாது
கழுதுசண் பனிப்ப வீசு மதன் றலைப்
புலிப்பற் றாலிப் புதல்வற் புல்லி
அன்னா வென்று மன்னையு மன்னோ (குறு.161:1-4)

14. நின்னொடு வினவல் கேளாய் பொன்னொடு
புலிப்பற் கோத்த புலம்புமணித் தாலி
ஒலிக்குழைச் செயலை யுடைமா ணல்குல்
ஆய்சுளைப் பலவின் மேய்கலை யுதிர்த்த
துய்த்தலை வெண்காழ் பெறூஉம்
கற்செழு சிறுகுடிக் கானவன் மகளே (அக. 7:17-22)

15. மறங்கொள் வயப்புலி வாய்பிளந்து பெற்ற
மாலை வெண்பற் றாலிநிரை பூட்டி (சிலப். 12:27-28)

பொன்னுடைத்தாலி[16] என்றும் பொன்னொடு புலிப்பற்கோத்த புலம்பு மணித்தாலி[17] எனவும் அகநானூறு சுட்டிச் செல்வது கொண்டு நாகரிகம் வளர்ந்த நிலையில் இதனைப் பொன்னால் இழைத்து அழகுபடுத்திய திறம் விளங்கக் காண்கிறோம். மேற் கூறிய செய்திகளின் அடிப்படையில் நோக்கும்பொழுது புலிப்பல் தாலி இளஞ்சிறார்க்கு அணியும் காப்பணி என்பது போதரு கின்றது.

ஐம்படைத்தாலி

ஐம்படைத்தாலி பற்றிய நேரடியான குறிப்பினை மணிமேகலையில்தான் காணமுடிகின்றது. அது சிறுவரின் கழுத்திலணிந்திருந்தமையினையே சுட்டிச் செல்கின்றது. ஐம் படைத்தாலி, இளமைப் பருவத்தில் ஆண் குழந்தைகளின் கழுத்தி லணியும் ஒருவகை அணி[18] எனவும் காவலாகக் குழந்தைகளின் கழுத்திற் பூட்டுவதோர் ஆபரண விசேடம் எனவும் காத்தற் கடவுளாகிய திருமாலுடைய ஐந்து ஆயுதங்கள் போலப் பொன்னாற் செய்யப்படுதலின் இஃது இப்பெயர் பெற்றது[19] எனவும் டாக்டர் உ.வே.சா. குறித்துள்ளார். மேலும் இது பற்றிய விரிவான செய்தியினை, 'காத்தற் கடவுளான திருமாலின் சங்கம், சக்கரம், கதை, கட்கம், சார்ங்கம் என்னும் ஆயுதங்களின் வடிவமாக அமைப்பது. இதனைப் பஞ்சாயுதமென்றும் பிறந்த ஐந்தாம் நாளில் பிள்ளைகளுக்கு இதனைத் தாரணஞ் செய்தல் மரபென்றும் க்ருஹ்யரத்நம் என்னும் வடநூலில் இதற்கு விதி உள்ளதென்றும் கூறுவர்; இது தாலியெனவும் தாலியைம்படை யெனவும் வழங்கும்[20] எனச் சுட்டியுள்ளார். மேற்கூறிய கூற்றுகளில் இது ஆண் சிறார் அணிவதென்பதும் மற்றும் திருமாலுடன்

16. முகில்நிலாத் திகழ்தரு மூவாத் திங்கள்
பொன்னுடைத் தாலி யென்மக னொற்றி
வருகுவை யாயின் தருகுவென் பாலென (அக. 54:17-19)

17. நின்னொடு வினவல் கேளாய் பொன்னொடு
புலிப்பற் கோத்த புலம்புமணித் தாலி (அக. 7:17-18)

18. புறநானூறும் பழைய உரையும்; உ. வே. சா பதிப்பு; பக். 636.

19. மணிமேகலை மூலமும் அரும்பதவுரையும்; உ. வே. சா. பதிப்பு; பக். 424.

20. மணிமேகலை மூலமும் அரும்பதவுரையும்; உ.வே. சா. பதிப்பு; பக். 38-39.

தொடர்பு படுத்துவதும் ஐம்படைத்தாலியின் அமைப்பு, இதனை அணிவித்த நாள் பற்றிய குறிப்பு ஆகியவை புதிய செய்திகளாகத் தென்படுகின்றன.

இலக்கியச் சான்றுகொண்டு மேற்கூறிய செய்திகளை நோக்கும்போது முதற்செய்தியான ஆண்சிறார் அணிவதென் பதனை மணிமேகலை[21] மற்றும் திணைமாலை நூற்றைம்பதும்[22] உறுதிசெய்கின்றன. திருமால் தொடர்பான செய்தியினைப்பற்றி இலக்கியத்தில் குறிப்பில்லை. எனவே ஐம்படைத்தாலி என்ற பெயர்வழக்கு எக்காலத்திற்குரியதென்பதும் சமயச்சார்பு எப்பொழுது ஏற்றப்பட்டதென்பதும் வினாவாக எஞ்சி நிற்கின்றன. மேலும் ஐம்படைத்தாலியின் அமைப்பும், அதனை அணிவித்த நாள் பற்றிய குறிப்பும் பிற்கால வளர்ச்சி நிலையினைச் சுட்டுவதாக லாம். இச்செய்திகள் புலிப்பல்தாலி அணிந்தமையின் வளர்ச்சி நிலையில் தோன்றியதே ஐம்படைத்தாலி என நினைக்கத் தூண்டுகிறது. அத்தோடு மனித நாகரிக வளர்ச்சியிலும் இவ்வாறு மாற்றம் பெறுவதே ஏற்புடைய ஒன்றாகவும் தென்படுகிறது. எனவே பழங்காலத்தில் புலிப்பல் தாலி அணிந்தமையே காலப் போக்கில் ஐம்படைத்தாலியாக மாற்றம்பெற்றதாக உறுதி செய்ய லாம். மேலும் இது சிறுவர்க்குரிய காப்பணியாகக் கருதப்பட்ட தனையே இலக்கியங்கள் சுட்டுகின்றன.

சிறுவர்க்குத் தாலி களையும் வழக்கம் பற்றிப் புறநானூற்றுப் பாடல் குறித்துள்ளது.[23] பாண்டியன் தலையாலங்கானத்துச்

21. பொலம்பிறைச் சென்னி நலம்பெறத் தாழச்
செவ்வாய்க் குதலை மெய்பெறா மழலை
சிந்துபு சின்னீ ரைம்படை நனைப்ப (மணி.3:136-138)
விளையாடு சிறுதே ரீர்த்துமெய் வருந்தி
அ ளித் துஞ்சு மைம்படைத் தாலிக்
குதலைச் செவ்வாய்க் குறுநடைப் புதல்வர்க்குக்
காவற் பெண்டிர் கடிப்பகை யெறிந்து
தூபங் காட்டித் தூங்குதுயில் வதியவும் (மணி. 7:55-59)

22. வல்வரும் காணாய் வயங்கி முருக்கு எல்லாம்
செல்வர் சிறார்க்குப் பொற்கொல்லர்போல் நல்ல
பவளக் கொழுந்தின்மேல் பொன் தாலி பாஅய்த்
திகழக் கான்றிட்டன தேர்ந்து (திணை. நூற்.66)

23. நெடுந்தேர்க் கொடுஞ்சி பொலிய நின்றோன்
யகர்கொல் வாழ்கவவன் கண்ணி தார்பூண்டு
தாலி களைந்தன்று மிலனே... (புற. 77:5-7)

செருவென்ற நெடுஞ்செழியனின் வீரச்சிறப்பினை இடைக் குன்றூர்க் கிழார் அவன் சிறுவனாக இருந்து போர்க்களம் புகுந்த தனைக் குறிப்பாகச் சுட்டுமுகத்தான் 'தாலி களைந்தன்று மிலனே' எனக் காட்டுவார். இங்குத் தாலி களைந்தன்று மிலனே எனக் குறிப்பாகக் காட்டும் நிலை தாலிகளையும் வழக்கத்தினைப் புலப்படுத்துவதாக உள்ளது. மேலும் ஆடவர் கழல் அணியும் மரபு குமரப்பருவத்தின் அறிகுறியாக அமைந்திருந்தமையினைப் போர்க்களம் புகும் வீரர், களவுத்தலைவர் ஆகியோர் கழல் அணிந்திருந்த காட்சியோடு காட்டப்படுவதுகொண்டு உணர முடிகின்றது. ஆடவர் கழல் அணியும் வழக்கம் இளமைப்பருவத்தின் குறியீடு என்ற நிலையிலேயே தாலி களைந்திலன் எனப் புலவர் விதந்து கூறியிருப்பது கொண்டு அறியமுடிகின்றது. எனவே பழந்தமிழர் ஐம்படைத்தாலி களைந்த பின்னரே கழல் அணியும் வழக்கத்தினைக் கொண்டிருந்தனர் என்பதை உய்த்துணரலாம். மேலும் பழந்தமிழர் உடல் உள வளர்ச்சி நிலைகளைப் பிறர் காட்சியளவில் உணர்ந்துகொள்ளுமுகத்தான் அணிகலன்களை அணிந்திருந்தனர் என்பதாகவும் நினைக்க வாய்ப்புள்ளது.

பிறை தொழுதல்

பிறைதொழுதல் இயற்கை வழிபாட்டின் அடிப்படையில் தோன்றி மற்றும் சில கற்பித நம்பிக்கைகளை உள்ளடக்கிய தாகும். பிறைதொழும் வழக்கம் தொன்றுதொட்டுப் பல நாகரிக மக்களிடையே நிலவியதனைப் பண்டைய எகிப்திய, கிரேக்க, ஜெர்மானியச் சமுதாய வரலாறுகளும் பழங்குடி மக்களின் வாழ்வியலும்[24] உணர்த்துகின்றன. பண்டைத் தமிழரிடமும் பிறை வழிபாடு இருந்துள்ளதனைப் பழந்தமிழ் இலக்கியங்களின் வாயிலாக அறிகின்றோம். பிறைதொழுதல் என்பது முன்றாம்நாள் சந்திரனைத் தொழுதல் ஆகும். இவ்வழக்கம் உலக மக்களினங்களிடையே கற்பித நம்பிக்கைகளின் அடிப்படையில் சிற்சில வேறு

24. The worship of the moon is said to be intended to cure wooping cough (Kanikkars). P. 155-156.

The Muthuvans worship the Sun both in the morning and the evening. They recognise the sun as the creater of the universe and the father of all souls and moon as the mother. P. 156.

—**Social History of Kerala**—Vol I (The Pre-Dravidians); L. A. Krishna Iyer.

பாடுகளுடன் நின்று நிலவுகின்றது. பிறைதொழப்படுவதற்கு அதன் வளர்ச்சி நிலைகளும் அது தொடர்பான கற்பிதங்களுமே காரணமாய் அமைகின்றன.

நோக்கம்

பிறைதொழப்படுவதற்குப் பிறைவயப்பட்ட நம்பிக்கைகளே அடிப்படையாகும். பிறைவளர்வதுபோல் தங்களின் செயல்களும் வளர்ச்சியினைத் தரவேண்டுமென்ற எதிர்பார்ப்பிலேயே பிறை வணக்கம் தோன்றியது எனலாம். மதியினால் புற்பூண்டுகள் செழித்து வளரும் என்னும் நம்பிக்கை பண்டைக் காலந்தொட்டுப் பன்னாட்டு மக்களிடையேயும் இருந்துள்ளது. இதனைப் பிளினி என்னும் பயணி 'மதி தன்னுடைய தன்மையினால் சகல பொருட்களுக்கும் குளிர்ச்சியைத் தரும். பெரும்பாலும் இரத்த மற்ற மரம், செடி, கொடிகள் மதியின் வளர்ச்சியினால் உயிர்ப்புப் பெறுகின்றன. மனிதர்களுடைய இரத்தமும் மிகுதிப்படும். ஏனெனில் சந்திரனது அநுகூலசக்தி எல்லாப் பொருள்களிலும் ஊடுருவிச் சென்று அவற்றை வளரச் செய்கின்றது.'[25] எனச் சுட்டியுள்ளார். இதுபோன்றதொரு நம்பிக்கை பண்டைய எகிப்து, சீனர், ஜப்பான் போன்ற நாடுகளிலும் காணப்படுவதாகக் குறித்துள்ளனர்.[26] பிறை தொழப்படுவதற்கு அதன் வளர்ச்சி நிலைகளின் மாறுபாடும் அது தொடர்பான கற்பிதங்களுமே காரணமாகி நிற்பதனை இன்றைய மக்களிடையே நின்று நிலவும் பிறைவயப் பட்ட நம்பிக்கைகளும் செயல்களும் உணர்த்துகின்றன. தமிழ் மக்களிடையே இன்றும் மூன்றாம் பிறை காணல், வளர்பிறையில் தொழில்கள், விழாக்கள் தொடங்குதல் ஆகியவை தொடர்ந்து மரபாகப் பின்பற்றப்பட்டு வரக் காண்கிறோம். பிறையிடம்

25. —மணிமலர்த் திரட்டு (பண்டிதமணி மு. கதிரேசச் செட்டியார்); பிறைதொழுதல்; திருமதி ஞானாம்பாள் அம்மையார்; பக். 92.

26. In many places of the world the moon is conceived as the governor of the fertilizing aspects of nature. In primitive belief it was the moon who was the controller of water and moisture of production and fertility. In Vedic myth the moon is the ruler of all fertilising waters and this belief is also found among the ancient chinese, Japanese and Egyptians.

—**Ancient Indian Rituals and their Social Contents; P. 123.**

காணும் வளர்ச்சியினைத் தன்னிடமும் தன் செயல்களிலும் காண விரும்பியதன் வெளிப்பாடே பிறைதொழுதலின் நோக்கமாகும்.

பிறையும் பெண்ணும்

பண்டைத் தமிழிலக்கியம், பிறையினைப் பெண்கள் தொழுவதாகவே காட்டுகின்றது. பெண்கள் தங்களைப் பாதுகாக்கும் கடவுளாக மதியினைக் கருதியதனாலேயே பிறையினை வணங்கியதாக வில் டூரண்ட்[27] குறிப்பிடுகின்றார். பிறை வளர்ந்து முதிர்வதுபோல் தங்களின் எண்ணங்களும் செயல்களும் பலனை விளைவிக்க வேண்டுமென்ற கற்பிதத்தின் அடிப்படையிலேயே பெண்கள் பிறையினைத் தொழுது வருகின்றனர். பிறை தொழுதல் வளர்ச்சி வேண்டித் தொழப்பட்டதா அல்லது காப்புணர்வின் அடிப்படையில் தொழப்பட்டதா என்பதை என்பதை இலக்கியச் சான்றுகளின் வழிநின்று நோக்கும்பொழுது அது பெரும்பாலும் வளர்ச்சியினை வேண்டித் தொழப்பட்டதாகவே காட்சி தருகின்றது. இதனை இன்றைய நடைமுறைச் செயல்களும்[28] உறுதிப்படுத்தும்.

பண்டைய நாகரிக மக்களிடையே சந்திரனைப் பெண் தெய்வமாகவும் சூரியனை ஆண் தெய்வமாகவும் மற்றும் சிலர் மதியினை ஆண் தெய்வமாகவும் சூரியனைப் பெண் தெய்வமாகவும் கருதி வழிபட்டு வருவதாகக் குறிப்பர்.[29] மேற்கூறிய

---

27. He was (moon) a favourite god with women who worshiped him as their protecting deity.

—**Our Orient Heritage**; Will Durant; P. 59.

28. மணமுடித்தல், விதையிடல், ஒட்டுச் செடிகளைச் செய்தல் முதலிய தொழில்களை வளர்பிறையிலேயே செய்வார்கள். இது நாமும் அறிந்த தொன்றே. சந்திரன் உரோகிணியோடு கூடிய நன்னாளையே மணநாளாகக் கொண்டதை அகநானூறு முதலிய பழைய தமிழ் இலக்கியங்களும் கூறுகின்றன. இதைப்போலவே மேல்நாட்டினரான ஜெர்மானியரும் தமது மணநாள் வளர்பிறையில் வருமாறு கொண்டனர். மற்றும் விறகு வெட்டுதல், நகங்குறைத்தல் முதலியவற்றைத் தவறாது தேய்பிறையிலேயே செய்வர்.

மணிமலர்த் திரட்டு; பக். 94.

29. ஜெர்மானியர் இன்றும் சந்திரனை ஆண்பாலாகவும் சூரியனைப் பெண்பாலாகவும் கருதுகின்றனர். ஆயினும் அரேபியர்களும் இந்துக்களும் சந்திரனை ஆண்பாலாகவே தமது இலக்கியங்களில் கூறுவர். பக். 165.

இருவகையான கருத்தேற்றங்களின் அடிப்படையில் பண்டைய தமிழ் இலக்கியங்களை நோக்கும்பொழுது முதன்முதலில் சிலப்பில் தான் சந்திரனை ஆண்தெய்வமாகக் கருதியமை தெளிவாகப் புலப்படக் காண்கிறோம். கவுந்தியடிகள் துணையுடன் கோவலன் கண்ணகி சென்ற காட்டிடை இரவு வந்ததனை விளக்கும் அரசியல் உவமை வாயிலாக இளங்கோவடிகள்[30] இதனைக் காட்டிச் செல்வார். இத்னை மற்றொரு சான்றின் மூலமும் உறுதிப் படுத்தலாம். கனாத்திறமுரைத்த காதையில் மாலதி மாற்றான் குழவிக்குப் பாலூட்டப் பால்விக்கிப் பாலகன் இறந்த நிலையில் அம்மகவை எடுத்துக்கொண்டு அவ்வூரில் உள்ள பலகோட்டங் களுக்கும் சென்று உயிர்ப்பிக்க வேண்டி நிலாக்கோட்டமாகிய சந்திரனின் கோயிலில் சென்று வழிப்பட்ட[31] திறங்கொண்டு சந்திரன் ஆண்தெய்வமாகக் கருதப்பட்டமை புலனாகின்றது. அத்துடன் அக்காலகட்டத்தில் சந்திரனுக்கும் கோயில் தனித்த நிலையில் இருந்தமையும் தெரியவருகின்றது. இதன் வாயிலாக இயற்கையினைத் தெய்வமாக வழிபட்ட சங்ககால மக்கள் சங்க மருவிய காலத்தில் அவற்றிற்கு கோயில்கட்டி வழிபட்டமை புலனாகின்றது. சங்கப் பாடல்களில் காலையில் சூரிய

---

ஆனால் எகிப்தியர் கிரேக்கர் முதலியோர் சந்திரனைப் பெண்தெய்வமாகவே கொண்டாடினர். பக். 164.

இவ்வாறே (ஆண்பால்) லிதுவேனியர், இஸ்லாவானியர் பண்டைய மெக்சிகர்கள், அராபியர்கள் முதலியோரும் திங்களை ஆண்பாலாகவே கருதுவர். பக். 164.

—செந்தமிழ்ச்செல்வி - சிலம்பு-41; திங்கள்; டாக்டர் ந. சுப்பிரமணியன்.

30. கொடுங்கோல் வேந்தன் குடிகள் போலப்
படுங்கதி ரமையம் பார்த்திருந் தோர்க்குப்
பன்மீன் றானையொடு பாற்கதிர் பரப்பித்
தென்னவன் குலமுதற் செல்வன் றோன்றி
(சிலப். 13:15-18)

31. அமரர்தருக் கோட்டம் வெள்யானைக் கோட்டம்
புகர்வெள்ளை நாகர்தங் கோட்டம் பகல்வாயில்
உச்சிக் கிழான்கோட்ட மூர்க்கோட்டம் வேற்கோட்டம்
வச்சிரக் கோட்டம் புறம்பணையான் வாழ்கோட்டம்
நிக்கந்தக் கோட்ட நிலாக்கோட்டம் புக்கெங்கும்
தேவிர்கா ளெம்முறுநோய் தீர்மென்று... (சிலப். 9:9-14)

வழிபாடும்[32] மாலையில் மதிவழிபாடும்[33] ஆற்றப்பட்டமை குறிக்கப்பட்டுள்ளன.

மதி பதினைந்து நாட்களில் முழுநிலவாக மாறிவிடுவதனை 'மூவைந்தான் முறைமுற்ற' எனப் புறநானூறு குறித்துள்ளமை[34] தெளிவுபடுத்தும். மதியினைக் கொண்டு மாதம் கணித்திருந்த நிலையினை மணிமேகலையில் சாத்தனார் புண்ணியராசனின் வாயிலாகக் காட்டிச் செல்வார்.[35] திங்களைத் தெய்வமாகக் கருதியதனைப் புறநானூறும்[36] சுட்டிச் செல்கின்றது. பௌர்ணமி தினத்தைச் சிறந்த தினமாகக் கருதியமையினைச் சிலம்பில்[37] இந்திரவிழாத் தொடங்கியதுகொண்டும் மணிமேகலையில்[38]

---

32. தயங்குதிரைப் பெருங்கடல் உலகுதொழத் தோன்றி
வயங்குகதிர் விரிந்த உருகெழு மண்டிலம்
கயங்கண் வறப்பப் பாஅய் நன்னிலம்
பயங்கெடத் திருகிய பைதறு காலை (அக. 263:1-4)

33. புள்ளித் தொய்யிற் பொறிபடு சுணங்கின்
ஒள்ளிழை மகளிர் உயர்பிறை தொழூஉம்
புல்லென் மாலை... (அக. 239:8-10)

34. மாகவிசும்பின் வெண்திங்கள்
மூவைந்தான் முறைமுற்ற (புற. 400:1-2)

35. முதுமொழி கூற முதல்வன் கேட்டு
மணிபல் லவம்வலங் கொள்வதற் கெழுந்த
தணியா வேட்கை தனித்தற் கரிதால்
அரசு முரிமையு மகநகர்ச் சுற்றமும்
ஒருமதி யெல்லை காத்தனின் கடனென
(மணி. 25:119-123)

36. தேய்த லுண்மையும் பெருக லுண்மையும்
மாய்த லுண்மையும் பிறத்த லுண்மையும்
அறியா தோரையும் அறியக் காட்டித்
திங்கட் புத்தேள் திரிதரும் உலகத்து
வல்லா ராயினும் வல்லுந ராயினும்
வருந்தி வந்தோர் மருங்கு நோக்கி
அருள வல்லை யாதுமதி... (புற. 27:11-17)

37. சித்திரைச் சித்திரைத் திங்கள் சேர்ந்தென
வெற்றிவேன் மன்னற் குற்றதை யொழிக்கெனத்
தேவர் கோமா னேவலிற் போந்த (சிலப். 5:64-66)

38. விளைபொரு ளுரையார் வேற்றுரு வெய்தவும்
அந்தரந் திரியவு மாக்குமிவ் வருந்திறல்
மந்திரங் கொள்கென வாய்மையி னோதி
மதிநாண் முற்றிய மங்கலத் திருநாள் (மணி. 10:80-83)

புத்தன் ஞானம் பெற்ற தினமாகப் பௌர்ணமி தினம் காட்டப் படுவது கொண்டும் அறியமுடிகின்றது. உவாநாளில் கடல் பொங்கி ஆரவாரம் செய்வதால் அந்நாளில் பரதவர் மீன் வேட்டைக்குச் செல்வதில்லை என்பதும் அந்நாளிலேயே தங்களது தெய்வத்தைப் பரவுவதற்கு ஏற்ற நாளாகக் கருதினர் என்பதும் கடியலூர் உருத்திரங்கண்ணனாரின் பட்டினப்பாலை யால்[39] தெரியவருகின்றது. உவா நாளில் கடல்பொங்கி ஆரவாரிப்பதை நேரில் காண்பதோடு அதனை அறிவியலும்[40] மெய்ப்பிப்பதாகக் குறிப்பிடக் காண்கிறோம்.

மதி காட்டுதல்

குழந்தைகளுக்கு மதிகாட்டல் பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் சில விடங்களில் சுட்டியிருப்பினும் அதன் வளர்ச்சியினைச் சிறப்பாகச் சிற்றிலக்கிய வகைகளுள் ஒன்றான பிள்ளைத்தமிழில், மதி காட்டுதல் என்னும் அம்புலிப்பருவம் இடம்பெறுவது கொண்டறிய முடிகின்றது. அம்புலிப்பருவம் இருபாலார்க்கும் பொதுவான ஒன்றாக அமைந்திருப்பது இதன் சிறப்பினை உணர்த்துவதாக உள்ளது. பிள்ளைகளுக்குப் பிறைகாட்டும் வழக்கம் உலகின் பல பாகங்களிலும் நிலவக் காண்கிறோம். பிறைகாட்டலின் உட்பொதி வாக இருப்பது பிறைவயப்பட்ட ஒரு நம்பிக்கையாகும். தான் நாள்தோறும் வளருவதுபோன்று பிள்ளைகளையும் பிறைவளரச் செய்யும் என்ற நம்பிக்கையின் காரணமாகவே பிறைகாட்டல் என்னும் வழக்கம் மனித சமுதாயத்திடையே நிலவுகின்றது. இதனை மத்திய அமெரிக்காவில் பிபைல்ஸ்(Pipiles) இனத்தாரிடம்

39. சினைச்சுறவின் கோடுநட்டு
மனைச்சேர்த்திய வல்லணங்கினான்
மடற்றாழை மலர்மலைந்தும்
பிணர்ப் பெண்ணைப் பிழிமகிழ்ந்தும்
புன்றலை யிரும்பரதவர்
பைந்தழைமா மகளிரொடு
பாயிரும் பனிக்கடல் வேட்டஞ் செல்லாது
உவவுமடிந் துண்டாடியும் (பட். 86-93)

40. பௌர்ணமியன்று பூமி மீதுள்ள ஜலத்தைச் சந்திரன் அதிகபட்சமாக ஆகர்ஷிக்கிறது. அதன் விளைவாகப் பெரிய அலைகள் கிளம்புகின்றன.

—உலகத்தை மாற்றிய புத்தகங்கள்; பக். 225.

காணும் மற்றொரு வழக்கத்தின்[41] மூலம் அறியலாம். தென்னாப்பிரிக்காவில் வாழும் தோங்கா (Thonga) மக்களினத்திடையேயும் பிறைகாட்டும் வழக்கம் இருப்பதாகக் தெரிகிறது.[42] ஆரியரிடமும் இவ்வழக்கம் பண்டு இருந்து இன்று அருகி வருவதாகக் குறிப்பர்.[43] இன்றைய தமிழ்மக்களிடையேயும் பிறைபற்றிய பல நம்பிக்கைகளும் வழக்கங்களும் இருக்கக் காண்கிறோம். வாழ்வில் ஆயிரம் பிறை கண்டவர் என முதியோர் சிறப்பிக்கப்படுவதும் நினைவில் கொள்ளத் தக்கது. பிறை தொழும் வழக்கம் சமய அடிப்படையில் சிறப்புப் பெறுவதனை இசுலாமியரின் வாழ்வில் பிறைகண்டு வினையாற்றத் தொடங்கும் நிலை புலப்படுத்தும்.

மதிகாட்டும் தாயரின் செயலைப் புறநானூறும்[44] பழமொழி நானூறும்[45] குறிப்பிடுகின்றன. புறநானூற்றுப் பாடல் குறிப்பிடும் நிலை வறுமையின் கொடுமையினை வெளிக்காட்டுகின்றது. தாய் ஊட்ட வளரும் பிள்ளையைத் தாய் மருட்ட வேண்டிய நிலைக்கு

---

41. மத்திய அமெரிக்க நாட்டு பிபைல்ஸ் (Pipiles) என்னும் வகையினர் தாம் இடப்போகும் தானிய மணிகளை நான்கு இரவுகள் நிலா வெளிச்சத்தில் பரப்பி வைத்து அம்மணிகள் சந்திரிகையின் சக்தியை நன்கு ஏற்ற பிறகே விதைப்பார்கள்.

—மணிமலர்த் திரட்டு; பக். 95.

42. தென்னாப்பிரிக்காவிலும் பிறைகாட்டலென்னும் வழக்கு உண்டு.

—மணிமலர்த் திரட்டு; பக். 100.

43. ஆரியர்களும் சிசுக்களை மூன்றாம் மாதத்தில் சந்திரனுக்குக் காட்டி வந்தார்கள். இது இப்பொழுது மிகுதியாக வழக்கில் இல்லை.

—மணிமலர்த் திரட்டு; பக். 100.

44. இல்லுணாத் துறத்தலின் இல்மறந் துறையும்
புல்லுளைக் குடுமிப் புதல்வன் பன்மாண்
பாலில் வறுமுலை சுவைத்தனன் பெறாஅன்
கூழுஞ் சோறுங் கடைஇ யூழின்
உள்ளில் வறுங்கலந் திறந்தழக் கண்டு
மறப்புலி யுரைத்தும் மதியங் காட்டியும்
நொந்தன ளாகி நுந்தையை யுள்ளி (புற. 160:17-23)

45. செறிவுடைத் தார்வேந்தன் செவ்வியன் பெற்றால்
அறிவுடையார் அவ்வியமும் செய்வர் - வறிதுரைத்துப்
பிள்ளைகளை மருட்டும் தாயர்போல் அம்புலிமேல்
ஒள்ளியகாட் டாளர்க்கு அரிது (பழ. 264)

வறுமைத் துன்பம் பிடித்து உந்திட்டதையே இப்பாடல் தெரிவிக்கின்றது. குழந்தைகளுக்கு மதிகாட்டல் நல்லதெனக் கலித்தொகையும்[46] நிலாக்காண்டல் இனிதென இனியவை நாற்பதும்[47] தெரிவிக்கின்றன. தமிழர், நலம் வேண்டும் செயல்களை வளர்பிறையிலும் வளர்ச்சி வேண்டாதனவற்றைத் தேய்பிறையிலும் செய்யும் வழக்கத்தினை வழக்கில் கொண்டிருக்கக் காண்கிறோம். இன்றைய தமிழரின் நடைமுறை வாழ்வில் விதைத்தல், நடுதல், விழாக்கள், திருமணம் ஆகியவற்றை வளர்பிறையிலும் வேண்டாத மரங்களை வெட்டுதல், நகங்குறைத்தல் ஆகியவற்றைத் தேய்பிறையிலும் நிகழ்த்தும் வழக்கத்தினை மேற்கொண்டிருக்கின்றனர். இங்குப் பிறைவயப்பட்ட நம்பிக்கைகளே இச்செயல்களுக்கு அடிப்படையாக அமைகின்றன.

மதியில் தென்படும் ஒளியற்ற பகுதியைப் பற்றிய கற்பனைகளும் உருவகங்களும் கிரகணம் ஏற்படும் காலங்களில் மக்களின் மனத்தில் தோன்றும் எண்ணங்களும் அன்றுதொட்டு இன்றுவரை பலநிலைகளில் ஒன்றுபட்டும் சில நிலைகளில் வேறுபட்டும் விளங்கக் காண்கிறோம். சங்க இலக்கியங்களில் மதியில் மறு இருப்பது[48] அது முயலாக உருவகப்படுத்தப்பட்டது[49] பல பாடல்களில் குறிக்கப்பட்டிருக்கின்றது. மதி பாம்புக்கு அஞ்சி வாழ்வதாகவும்[50] மதியினைப் பாம்பு விழுங்குவதாகவும்[51] பெரும்

---

46. ஐய திங்கட் குழவி வருகென யான் நின்னை
அம்புலி காட்டல் இனிது... (கலி. 80:18–19)

47. தங்கண் அமர்பு உடையார் தாம்வாழ்தல் முன் இனிதே
அங்கண் விசும்பின் அகல்நிலாக் காண்பு இனிதே
பங்கம் இல் செய்கையர் ஆகிப் பரிந்து யார்க்கும்
அன்புடையர் ஆதல் இனிது (இனி. 9)

48. புல்லினத் தாயர் மகனன்றே புள்ளி
வெறுத்த வயவெள் ளேற் றம்புடைத்திங்கள்
மறுப்போற் பொருந்தி யவன் (கலி. 103:46-49)

49. மழைகா னீங்கிய மாக விசும்பிற்
குறுமுயன் மறுநிறங் கிளர மதிநிறைந்
தறுமீன் சேரு மகவிரு ணடுநாள் (அக. 141:6-8)

50. அங்கண் வானத் தரவுப்பகை யஞ்சித்
திங்களு மீண்டுத் திரிதலு முண்டுகொல்
(சிலப். 5:206-207)

51. ஐய வாக வெய்ய வுயிரா
இரவும் எல்லையும் படர வருந்தி
அரவுநுங்கு மதியின் நுதலொளி கரப்ப (அக.313:5-7)

பாலான பாடல்கள் சுட்டிச் செல்கின்றன. பாம்பு மதியினைப் பற்றுவதால் கிரகணம் ஏற்படுவதாகக் கருதும் பாங்கு சங்கத் தமிழர் முதல் இன்றைய தமிழரின் நம்பிக்கையிலும் தொடர்ந்து நிலவுவதைக் காணும்போது மனிதக்கற்பனை, நம்பிக்கை வயமானால் அது காலத்தால் அழிக்கமுடியாத சாகாவரம் பெற்று விடும் நிலைக்குச் சான்றாகக் காட்டத்தக்கதாக அமைகின்றது.

பெரும்பாணாற்றுப் படையில் குழவித் திங்களில் கோள் நேர்ந்தமை[52] சுட்டப்பட்டுள்ளது. இதற்கு மாறாக நாலடியார் இளம்பிறையினைப் பாம்பு சேர்தல் இல்லை[53] எனக் குறிக்கின்றது. நாலடியாரில் குறிப்பிட்டுள்ளபடி நோக்கும்பொழுது கிரகணம் பிறை வளர்ச்சியடைந்த முழுமதி நாட்களை ஒட்டிய தினங்களில் ஏற்படும் என்பது தெளிவாகின்றது. ஆனால் இன்று சந்திரகிரகணம் வளர்பிறை நாட்களிலும் தேய்பிறை நாட்களிலும் நிகழக் காண்கிறோம். எனவே முழுமதி நாட்களை ஒட்டிய வளர்பிறை, தேய்பிறைக் காலங்களில் ஏற்படும் கிரகணங்களே மக்களது புறக்கண்கொண்டு நோக்க இயலும் என்ற காட்சியளவின் அடிப்படையிலேயே நாலடியார் மேற்கூறியவாறு குறிப்பிடுவதாகக் கருதலாம்.

பழந்தமிழர் கொண்டிருந்த மதிபற்றிய நம்பிக்கைகள் இன்றைய சமுதாயத்தில் மரபுவழியே தொடர்ந்து நிலவக் காண்கிறோம். அறிவு மற்றும் அறிவியல் வளர்ச்சியின்மையால் அன்று காரணம் காட்டமுடியாத பலவற்றிற்கு இன்று ஆராய்ச்சிகளின் வாயிலாகக் காரணங்கள் கண்டுபிடிக்கப்பட்டு உணர்த்தப் பட்டமையால் பண்டு மக்களிடையே நிலவிய நம்பிக்கைகள் இன்று மூடநம்பிக்கைகளாக மாறிக் கொண்டிருக்கின்றன. ஆனால் அறிவியலின் முன்னேற்றங்களை அறியாத, வாய்ப்பில்லாத தமிழ் மக்கள் பண்டு நிலவிய நம்பிக்கைகளின் அடிப்படையில் புதிய கற்பனை உருவகங்களை ஏற்றி மொழிவதையே வழக்கமாகக் கொண்டுள்ளனர். இதனை இன்று மதியில் ஔவைப்

---

52. பெருமகிழ் இருக்கை மரீஇச் சிறுகோட்டுக்
குழவித் திங்கட் கோணேர்ந் தாங்குச்
சுறவுவா யமைத்த சுரும்புசூழ்சுடர் நுதல் (பெரு. 383–385)

53. பகைவர் பணிவிடம் நோக்கித் தகவுடையார்
தாமேயும் நாணித் தலைச்செல்லார் காணாய்
இளம்பிறை யாயக்கால் திங்களைச் சேராது
அணங்கருந் துப்பின் அரா (நால. 241)

பாட்டி, வெள்ளாட்டின் தலை ஆகியன இருப்பதாகக் காட்சி அளவில் நம்பும் நிலை, மற்றும் மதியினைப் பாம்பு விழுங்குவதாகக் கருதும் நம்பிக்கை ஆகியவை கல்வியறிவற்ற சமுதாயத்திடையே பெருவழக்குப் பெற்றுள்ளமை கொண்டு உணரலாம். அறிவியல், மதியில் காட்சிக்குத் தென்படும் ஒளியற்ற பகுதி நிலவுலகின் பிரதிபலிப்பென உணர்த்தியுள்ளது. எனினும் மேற்சுட்டிய நம்பிக்கைகளும் அது தொடர்பான மூடப் பழக்கங்களும் இன்றைய தமிழ்ச் சமுதாயத்திடையே நின்று நிலவும் நிலை தொன்றுதொட்டு வரும் மரபுகள் நனவு நிலையினைப் புறங்கண்டு விடும் தன்மைக்குச் சான்று கூறத் தக்கதாக அமைகின்றது.

கட்டும் கழங்கும்

அக இலக்கியத்தில் தலைவியின் உடல் மெலிவிற்குக் காரணமறியத் தாயர் அகவன் மகளாகிய கட்டுவிச்சியையோ அல்லது கழங்குக்குறி பார்க்கும் வேலனையோ அழைத்துக் குறிகேட்பர். அவை முறையே கட்டுக்கேடல், கழங்குபார்த்தல் எனப் பெயர்பெறும். கட்டுக்குறி பெண்டிரால் உணர்த்தப்படும் ஒன்றாகவும் கழங்குக்குறி ஆண்பாலராகிய வேலனால் உணர்த்தப்படும் குறியாகவும் தென்படக் காண்கிறோம். கட்டும் கழங்கும் வெறியாட்டிற்கு முன்னர் நிகழ்த்தப் பெறுவதனைத் தொல்காப்பியமும்[54] சங்க அகப்பாடல்களும்[55] தெரிவிக்கின்றன. முருகனாகிய தெய்வம் ஆண்பாலராகிய வேலன் மேலாவது பெண்பாலராகிய தேவராட்டி மேலாவது ஆவேசித்துக் குறியுணர்த்துமென நம்பிய நிலையினை இக்குறி முறைகள் உணர்த்துகின்றன. இவ்விரு சாராரும் முருக வழிபாட்டினராகவும் முருகனே அவர்கள் மேல் ஆவேசித்துக் குறிகூறுவதாகவும் காட்டப்படுகின்றனர்.

---

54. களவல ராயினுங் காமமேற் படுப்பினும்
அளவுமிகத் தோன்றினுந் தலைப்பெய்து காணினுங்
கட்டினுங் கழங்கினும் வெறியென இருவரும்
ஒட்டிய திறத்தாற் செய்திக் கண்ணும்
(தொல்-பொருள். 113:1-4)

55. நன்னுதற் பரந்த பசலைகண் டன்னை
செம்முது பெண்டிரொடு நெல் முன் நிறீஇக்
கட்டிற் கேட்கு மாயின்... (நற். 288:5-7)

பொய்யா மரபி னூர்முது வேலன்
கழங்குமெய்ப் படுத்துக் கன்னந் தூக்கி
முருகென மொழியு மாயின் (ஐங். 245:1-3)

களவுத் தலைவியின் உடல், உள மாறுபாட்டிற்குரிய காரணத்தை அறியும் நிலையில் இவர்கள் சிறப்புப் பெறுகின்றனர். ஜி. எல். ஹார்ட் புனிதசக்திகளைக் கையாளும் வன்மைபெற்ற இவர்கள் தாழ்ந்த வகுப்பினர்[56] எனச் சுட்டி இன்றைய வேலன் தாழ்ந்த இனத்தினனாகக் கருதப்படுவதையும் அவனே பண்டைய தமிழிலக்கியம் சுட்டும் குறிபார்த்தல், பேயோட்டுதல் ஆகிய செயல்களை இன்றும் தொடர்ந்து நிகழ்த்துவதையும்[57] காட்டிச் செல்வார். இக்கருத்துக்கு அரண்செய்யும் நிலையில் வெட்சித் திணையின் துறைகளுள் ஒன்றான ஆபெயர்த்துத் தருதலின் அமைந்த புறநானூற்றுப் பாடலில் ஆதிரையின் துள்ளல் தெய்வமேறிய புலைமகளின் துள்ளலோடு ஒப்பிட்டுள்ளமை[58] அமைகின்றது.

கட்டுக்கேட்டல்

தலைவியின் காமநோயை அறியமாட்டாத தாயர் அவளது வேறுபாட்டின் காரணத்தை ஆராயும்பொருட்டு அகவன்மகளாகிய கட்டுவிச்சியை அழைத்துக் கட்டுப்பார்ப்பது வழக்கம். கட்டுப் பார்த்தல் என்பது முறத்தில் நெல்லை வட்டமாக பரப்பி

---

56. If the ancient Tamils eonsidered many persons low because their occupations brought them in to contact with dangerous sacred power, it is natural to wonder whether the Velan, the priest of Murukan, who is in more intimate contact with such power than any one else, was also considered to be low.

**—The Poems of Ancient Tamil; P.123-124.**

57. It is true that the Velan is never called low or base in the poems, but in modern Kerala members of one of the sub-castes ol paraiyans are called Velans. One of their jobs is to tell the future, like the Velans of Ancient Tamil Litereature, from whom they are no doubt descended.

—Ibid; P. 124.

58. ஏறுடைப் பெருநிரை பெயர்தரப் பெயரா
நிலைபுதை பெருங்காட்டுத் தலைகரந் திருந்த
வல்வின் மறவ ரொடுக்கங் காணாய்
செல்லல் செல்லல் சிறக்கநின் னுள்ளம்
முருகுமெய்ப் பட்ட புலைத்தி போலத்
தாவுப தெறிக்கு மான்மேற்
புடையிலங் கொள்வாட் புனைகழ லோயே (புற. 259)

வைத்துத் தெய்வங்களைப் பாடி எண்ணிப் பார்த்துக் கட்டுவித்தி காணும் குறி என்பர்.[59] இது வெறியாடலுக்கு முன் நிகழும் குறி முறையாகும். கட்டுப்பார்த்தல் பெண்களுக்குரிய ஒன்றாகவும் பெண்ணாகிய கட்டுவிச்சியரால் அறிந்துணர்த்தப்படும் குறிமுறை யாகவும் இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. இதன் வளர்ச்சி நிலையினைத் தமிழிலக்கிய வகைகளுள் ஒன்றான குறவஞ்சியில் குறத்தி குறிசொல்லுதல் என்ற பகுதியில் காண லாம். குறுந்தொகையில் அகவன்மகளிர்[60] எனச் சுட்டப்பட்டுள்ள கட்டுவித்தி அகநானூற்றில் முதுவாய்ப்பெண்டிர்[61] எனவும் நற்றிணையில் செம்முது பெண்டிர்[62] எனவும் குறிஞ்சிப்பாட்டில் அறியுநர்[63] எனவும் குறிப்பிடப் பெறுகின்றனர். கட்டுப் பார்க்கும் அகவன் மகளிர் சிறுகோலைக் கைக்கொண்டிருப்போராகக் குறுந் தொகை[64] மற்றும் அகநானூற்றுப் பாடல்களில்[65] சுட்டப்

---

59. அகவன்மகள்; டாக்டர் மோ. இசரயேல்; ஆய்வுக் கோவை—மூன்றாவது கருத்தரங்கு; பக். 64.

60. அகவன் மகளே யகவன் மகளே
மனவுக்கோப் பன்ன நன்னெடுங் கூந்தல்
அகவன் மகளே பாடுக பாட்டே (குறு. 23:1-3)

61. நெடுவேட் பேணத் தணிகுவள் இவளென
முதுவாய்ப் பெண்டிர் அதுவாய் கூறக்
களம்நன் கிழைத்துக் கண்ணி சூட்டி
வளநகர் சிலம்பப் பாடிப் பலிகொடுத்து
உருவச் செந்தினை குருதியொடு தூஉய்
முருகாற்றுப் படுத்த உருகெழு நடுநாள் (அக. 22:6-11)

62. நன்னுதற் பரந்த பசலைகண் டன்னை
செம்முது பெண்டிரொடு நெல்முன் நிறீஇக்
கட்டிற் கேட்கு மாயின்... (நற். 288:5-7)

63. அன்னாய் வாழிவேண் டன்னை யொண்ணுதல்
ஒலிமென் கூந்தலென் தோழி மேனி
விறலிழை நெகிழ்த்த வீவருங் கடுநோய்
அகலு ளாங்க ணறியுநர் வினாயும் (குறி. 1-4)

64. இன்கடுங் கள்ளி னகுதை பின்றை
வெண்கடைச் சிறுகோ லகவன் மகளிர்
(குறு. 298:5-6)

65. இருங்கழை யிறும்பின் ஆய்ந்துகொண் டறுத்த
நுணங்குகட் சிறுகோல் வணங்கிறை மகளிரொடு
(அக. 97:9-10)

குன்றுழை நண்ணிய சீறூ ராங்கண்
செலீஇய பெயர்வோன் வணர்சுரி யைம்பால்
நுண்கோ லகவுநர்... (அக. 152:2-4)

பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். கட்டுப்பார்ப்பதற்குரிய பொருளாக நெல்லும்[66] பிரப்பரிசியும்[67] பயன்பட்டமையினைப் பாடல்கள் தெரிவிக்கின்றன.

சங்க இலக்கியத்தில் சுட்டப்படும் அகவன்மகளிர் பிற் காலத்தில் குறத்தியென அழைக்கப்பட்டதனைக் குறவஞ்சி இலக்கியங்கள் தெரிவிக்கின்றன. இம்மகளிர் முதுமை மகளிராக இருந்தமையினை,

> அகவன் மகளே யகவன் மகளே
> மனவுக்கோப் பன்ன நன்னெடுங் கூந்தல்
> அகவன் மகளே பாடுக பாட்டே[68]

என்னும் பாடலால் அறிய முடிகின்றது. கட்டுப் பார்ப்பதற்குரிய காரணமாகப் பசலைநோய்[69] அமையக் காண்கிறோம். கட்டுக் குறியின் தன்மையினையும் விளைவினையும் அகநானூற்றுப் பாடல்,

> பனிவரை நிவந்த பயங்கெழு கவாஅற்
> றுனியில் கொள்கையொ டவர்நமக் குவந்த
> இனிய வுள்ள மின்னா வாக
> முனிதக நிறுத்த நல்க லெவ்வஞ்

---

தேமுதிர் சிமையக் குன்றம் பாடும்
நுண்கோ லகவுநர் வேண்டின் வெண்கோட்டு
அண்ணல் யானை ஈயும்... (அக. 208:2-4)

66. நன்னுதற் பரந்த பசலைகண் டன்னை
செம்முது பெண்டிரொடு நெல்முன் நிறீஇக்
கட்டிற் கேட்கு மாயின்... (நற். 288:5-7)

67. குருறை வெற்பன் மார்புறத் தணிதல்
அறிந்தன ளல்ல ளன்னை வார்கோற்
செறிந்திலங் கெல்வளை நெகிழ்ந்தமை நோக்கிக்
கையறு நெஞ்சினள் வினவலின் முதுவாய்ப்
பொய்வல் பெண்டிர் பிரப்புளர் பிரீஇ
முருகன ணாரணங் கென்றலின்... (அக. 98:5-10)

68. குறு. 23:1-3.

69. குன்ற நாடன் பிரிவிற் சென்று
நன்னுதற் பரந்த பசலைகண் டன்னை
செம்முது பெண்டிரொடு நெல்முன் னிறீஇக்
கட்டிற் கேட்கு மாயின் (நற். 288:4-7)

சூருறை வெற்பன் மார்புறத் தணிதல்
அறிந்தன எல்ல என்னை வார்கோற்
செறிந்திலங் கெல்வளை நெகிழ்ந்தகை நோக்கிக்
கையறு நெஞ்சினள் வினவரின் மூவாய்ப்
பொய்வல் பெண்டிர் பிரப்புளர் பிரீஇ
முருக னாரணங் கென்றலி னதுசெத்து[70]

என விவரித்துச் செல்லும். இக்கட்டுக் குறி, மன உணர்வுகளுக்கு மதிப்பளிக்காது மரபுவழிச் செல்லும் முதுமையின் போக்கினை நற்றாய் வாயிலாகவும் மரபு, முதுமை ஆகிய இரண்டினையும் எள்ளி நகையாடி வரம்புகளை மீற இயலாது தவிக்கும் இளமையினைத் தலைவி-தோழி வாயிலாகவும் விளக்கி நிற்கின்றது. கட்டுப் பார்க்கும் போது தெய்வத்தினை அழைக்கும் முகத்தான் பாட்டுப்பாடுதல்[71] உண்டென்பதும் தெரியவருகிறது. இக்கட்டுக் கேட்டலில் முருகன் அணங்கினான் என்பதும் அதனைத் தீர்க்க வெறியாட்டு நிகழ்த்தியதுமே பாடல்களில் தொடர்ந்து கூறப் பட்டுள்ளன.

### கழங்கு பார்த்தல்

கழற்சி வித்துக்களைக் கொண்டு பெண்கள் ஆடும் விளையாட்டு கழங்காடல்[72] எனப்படும். கழங்குக்குறி என்பது கட்டுக்குறியைப் போன்று வேலன் கழற்சிக் காய்கள் மூலம் குறியறிந்துணர்த்துவதாகும். இதனை வேலன் மட்டுமே நிகழ்த்தியதாகத் தெரிகின்றது. களவுக் காலத்தில் தலைவியின் மாறுபாட்டிற்குரிய காரணத்தை அறியுமுகத்தானும்[73] மற்றும் உடன்போக்கின்கண் நற்றாய் தன்மகளைத் தலைவன் தன் மனைக்குக் கொண்டுய்ப்பானோ அல்லது அவனது மனைக்குக்

70. அக. 98:1-10.

71. அகவன் மகளே யகவன் மகளே
மனவுக்கோப் பன்ன நன்னெடுங் கூந்தல்
அகவன் மகளே பாடுக பாட்டே (குறு. 23:1-3)

72. வளங்கெழு திருநகர்ப் பந்துசிறி தெரியினும்
இளந்துணை யாயமொடு கழங்குட னாடினும் (அக. 17:1-2)

73. பெய்ம்மணல் வரைப்பிற் கழங்குபடுத் தன்னைக்கு
முருகென மொழியும் வேலன் மற்றவன்
வாழிய விலங்கு மருவிச்
சூர்மலை நாடனை யறியா தோனே (ஐங். 249)

கொண்டுய்க்குமோ என்பதனை அறிவதற்காகவும்[74] நிகழ்த்தி யதனை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன.

கழங்குக்குறி பற்றி நற்றிணைக்கு உரை வரைந்துள்ள பின்னத் தூர் நாராயணசாமி ஐயர், 'கழங்கு - கழற்சிவித்துப் பலவற்றை முருகன்முன் போகட்டு வேலன் தன்தலையில் ஆடைசூடிக் கையிற் பலதலைகளிற் சிறுபைகளைக் கட்டிய கோலொன்றேந்தி அக்கோலாற் கழங்கு வித்துக்களை வாரியெடுப்புழிக் குறிப்புக் காணுகின்ற ஒருவகைக் குறி'[75] என்று குறித்துள்ளார். ஐங்குறு நூற்றுக்கு உரை வரைந்த ஔவை துரைசாமிப் பிள்ளையவர்கள், 'தன் தலையில் ஆடைகட்டிய சிறிய பைகள் நாலவிட்ட பல கிளைகளை உடைய வளைந்த கொம்பொன்றில் கழற்காய்களை முருகன்முன் வைத்து அள்ளியெடுக்குங்கால் கண்டு கூறும் ஒரு வகைக் குறி'[76] என்பார். இவ்விருவர் கூற்றிலும் செயல்முறை ஒன்றாக உரைக்கப்பட்டுள்ளதெனினும் முருகன்முன் வைத்து என்ற கூற்றினுக்கு இலக்கியச்சான்று இருப்பதாகத் தெரிய வில்லை, கன்னந்தூக்கி என்று சுட்டப்பட்டுள்ளதனை முருகனின் உருவம் எனக் கொண்டு சுட்டியுரைத்திருக்கலாமென அமைதி காண முயலும்போது அங்கு கன்னம் என்பதற்குத் தாயத்து எனப் பொருளுரைத்துள்ளமை[77] தடையாகி நிற்கின்றது. எனவே

---

74. ஆகுவ தறியு முதுவாய் வேல
கூறுக மாதோநின் கழங்கின் திட்பம்
மாறா வரும்பனி கலுழுங் கங்குலில்
ஆனாது துயருமெங் கண்ணினிது படீஇயர்
எம்மனை முந்துறத் தருமோ
தன்மனை யுய்க்குமோ யாதவன் குறிப்பே
(அக. 195:14-19)

75. —நற்றிணை நானூறு மூலமும் உரையும்; பின்னத்தூர் நாராயணசாமி ஐயர் உரை; பக். 65.

76. ஐங்குறுநூறு மூலமும் உரையும்; ஔவை துரைசாமிப் பிள்ளை உரை; அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழக வெளியீடு; பக். 585.

77. கன்னம் என்பது நோய்தணிதற்குப் பண்ணிக் கொடுக்கும் மந்திரத்தகடு உள்ளே வைத்துக் கட்டிய தாயத்தை.

—ஐங்குறுநூறு மூலமும் உரையும்; ஔவை துரைசாமி பிள்ளை உரை; அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழக வெளியீடு; பக். 585.

'முருகன்முன் வைத்து' என்று குறித்திருப்பது இலக்கியச் சான்றற்ற கூற்றாகத் தென்படுகிறது.

கழங்குக்குறி பார்க்கும் முறை,

அறுவை தோயு மொருபெருங் குடுமிச்
சிறுபை நாற்றிய பல்தலைக் கொடுங்கோல்
ஆகுவ தறியு முதுவாய் வேல
கூறுக மாதோ நின் கழங்கின் திட்பம்[78]

என அகநானூற்றுப் பாட்டில் விளக்கப்பட்டுள்ளது. பொதுவாகத் தலைவியின் மெய்வருத்தத்திற்குரிய காரணத்தை அறிய நிற்கும் இக் கழங்குக்குறி முறை, உடன்போக்கிற்குப் பின் தலைவன்—தலைவி வருகையினை எதிர்நோக்கும் நற்றாயின் மனக்குழப்பத்திற்குத் தீர்வு காணும் முறையில் இங்கு அமைந்து நிற்கின்றது. இச்சான்று கொண்டு கழங்குக்குறியினை முழுமையாக நோக்கும் பொழுது கழங்குக்குறி பொதுவாகத் தலைவியின் மெலிவிற்குக் காரணம் காணும் நிலையினதாக அமைந்திருப்பினும் சில நிலைகளில் வேறு சில செயல்களின் முடிவினை அறியுமுகத்தான் நிகழ்த்தப்பட்டமையும் தெரியவருகின்றது. கழங்குக்குறி காண முற்றத்தில் புதுமணல் பரப்பல்[79] மரபாகப் பேணப்பட்டதனைச் சிலபாடல்கள் சுட்டுகின்றன. கழங்குக்காய் நெல்லிக்காய்க்கும்[80] புலியின் கண்ணிற்கும்[81] உவமையாகக் கூறப்பட்டுள்ளமை கழங்கின் உருவமைதியினை விளக்குவதாக உள்ளது.

---

78. அக. 195:12-15.

79. பெய்ம்மணல் வரைப்பிற் கழங்குபடுத் தன்னைக்கு
முருகென மொழியும் வேலன்... (ஐங். 249:1-2)

80. பெய்ம்மணல் முற்றங் கவின்பெற வியற்றி
மலைவான் கொண்ட சினைஇய வேலன்
கழங்கினா னறிகுவ தென்றான்
நன்றா லம்ம நின்றவிவள் நலனே (ஐங். 248)

80 விருந்தின் வெங்காட்டு வருந்தி வைகும்
அத்த நெல்லித் தீஞ்சுவைத் திரள்காய்
வட்டக் கழங்கிற் றாஅய்த் துய்த்தலை
செம்முக மந்தி யாடும்
நன்மர மருங்கின் மலையிறந் தோரோ (அக. 241:12-16)

81. வெறிசெறித் தனனே வேலன் கறிய
கன்முகை வயப்புலி கழங்குமெய்ப் படூஉ (ஐங். 246:1-2)

### வெறியாட்டு

வெறியாட்டு என்பது பழந்தமிழரின் தனித்த வழிபாடாகும். வழிபாடு செய்பவர்களின் வாயிலாக இறைவன் வெளிப்படுவான் என்ற நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் தோன்றிய இவ்வழிபாட்டு முறை வெறி எனவும் வெறியயர்தல் எனவும் இலக்கியங்களில் சுட்டப்படும். மருந்தாலும் பிறவற்றானும் நீங்காத நோய் வெறியாட்டால் நீங்குமென்று நம்பிக்கைகொண்டு வெறியயர்தலே வெறியாட்டு எனப்படும். காதல் வயப்பட்ட பெண்டிரின் உடல் நலம் குன்றியவழி அதனை நிறைவு செய்யும் பொருட்டுச் செய்யப் படும் ஒரு வழிபாட்டுச் சடங்கு முறையாகவே காட்சிதருகின்றது. இவ்வெறியாட்டினை இன்றைய தமிழக நாட்டுப்புறங்களில் வழக்கில் இருக்கும் பேயோட்டுதல் என்பதனோடு இயைத்து நோக்கலாம். இவ்வழிபாட்டுமுறை மலை வாழ்வோராகிய குறிஞ்சிநில மக்களுக்குரிய வழிபாட்டு முறையாக இலக்கியச் சான்றுகள் அறிவிக்கின்றன. வெறியாட்டு பெரும்பான்மை முருக பூசனை செய்யும் வேலனும் சிறுபான்மை தேவராட்டி எனும் குறமகளும் தெய்வமேறி ஆடுங்கூத்தாகும். இதனை வேலனாடல் எனவும் குறிப்பர்.

#### களம்

தெய்வத்தைச் சாத்திசெய்து பூசிப்பதற்கும் வெறியாடுவதற்கும் பயன்படும் இடத்திற்குக் களம் என்று பெயர். வெறியாட்டு அயரும் களத்தையே வெறிக்களம் அல்லது வெறியயர் களம் எனச் சுட்டுவர். வெறியயர்களத்தை அமைப்பவன் வேலனே. வேலன் பெரும்பாலும் தனித்தும் சிலசமயம் குறமகளிருடன் இணைந்து மறியறுத்து ஆடிப்பாடி முருகனை வழிபடுதல் வெறியயர்தலில் இடம் பெறுகிறது. வெறியயர்தலை வேலன் மன்றத்திலும்[82] முன்றிலும்[83] ஆற்றின் நடு

82. அருங்கடி வேலன் முருகொடு வளைஇ
அரிக்கூட் டின்னியங் கறங்க நேர்நிறுத்துக்
கார்மலர்க் குறிஞ்சி சூடிக் கடம்பின்
சீர்மிகு நெடுவேட் பேணித் தழூஉப் பிணையூஉ
மன்றுதொறும் நின்ற குரவை சேரிதொறும்
உரையும் பாட்டும் ஆட்டும் விரைஇ (மது. 611 616)

83. எம்மணங் கினவே மகிழ்ந முன்றில்
நனைமுதிர் புன்கின் பூத்தாழ் வெண்மணல்
வேலன் புனைந்த வெறியயர் களந்தொறும்
(குறு. 53:1-3)

விலும்[84] மனையிலும்[85] நிகழ்த்தியதனை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. களம் பந்தலால் வேயப்பட்டிருந்ததனை அக நானூற்றுப் பாடல்,

ஓவத் தன்ன வினைபுனை நல்லிற்
பாவை யன்ன பலராய் மாண்கவின்
பண்டையிற் சிறக்களன் மகட்கெனப் பறைஇ
கூடுகொள் இன்னியங் கறங்கக் களனிழைத்து
ஆடணி யயர்ந்த அகன்பெரும் பந்தர்[86]

எனக் காட்டிச் செல்லும். இன்றைய பேயோட்டுதலிலும் வெறி யோட்டும் களம் பெரும்பாலும் மனையிலும் மற்றும் ஆற்றின் நடுவிலும் அதாவது ஆள்வழக்கற்ற ஆற்றிடைக் குறையிலும் அமையக் காண்கிறோம்.

காலம்

வெறியாட்டிற்குரிய காலம் நள்ளிரவே. இதனையே இலக்கி யங்கள் நடுநாள்[87] எனக் குறிக்கின்றன. பகலில் வெறியயர்ந்த தற்கான இலக்கியச் சான்றேதுமில்லை. இன்றைய நடைமுறை யிலும் பேயோட்டுதலை இரவில் நிகழ்த்துவதனையே மக்கள் வழக்கமாகக் கொண்டிருக்கக் காண்கிறோம். மேலும் இரவு நேரமே அச்சவுணர்வுகள் ஆட்கொள்வதற்கும் பெருகுவதற்கும் ஏற்ற காலமாக அமைகின்றது.

முருகனும் வேலனும்

குறிஞ்சி நிலக் கடவுளாகிய முருகனுக்கு வேலன் என்ற பெயரும் உண்டு. வேலைக் கையிலேந்திக் காட்சியளிப்பதாகக்

---

84. மறிக்குரல் அறுத்துத் தினைப்பிரப் பிரீஇச்
செல்லாற்றுக் கவலைப் பல்லியங் கறங்கத்
தோற்ற மல்லது நோய்க்குமருந் தாகா (குறு. 263:1-3)

85. கார்நறுங் கடம்பின் கண்ணி சூடி
வேலன் வேண்ட வெறிமனை வந்தோய்
கடவு ளாயினு மாக
மடவை மன்ற வாழிய முருகே (நற். 34:8-11)

86. அக. 98:11-15.

87. நெடுவேட் பேணத் தணிகுவள் இவளென
முதுவாய்ப் பெண்டிர் அதுவாய் கூறக்
களம்நன் கிழைத்துக் கண்ணி சூட்டி
வளநகர் சிலம்பப் பாடிப் பலிகொடுத்து
உருவச் செந்தினை குருதியொடு தூஉய்
முருகாற்றுப் படுத்த உருகெழு நடுநாள் (அக. 22:6-11)

கருதுவதால் அவனை நெடுவேல்[88] எனவும் சுட்டுவர். தலைவியின் காதல்நோயினை உணராத் தாயர் அக்காலக் குறி சொல்வோனாகிய வேலனை அழைத்துக் குறி கேட்பர். அவன் தன்வழிபடு தெய்வமாகிய வேலை ஆயுதமாக உடைய வேலனையும் பிற தெய்வங்களையும் அழைத்துப் பாடித் தெய்வமேறப் பெற்றுத் தலைவியின் நோய்க்குரிய காரணமாக அந்நிலத் தெய்வமாகிய முருகனே அமைவதாகக் கூறுவான். பின்னர் வேலனைக் கொண்டு வெறியயர்களம் அமைத்து வெறியாட்டயர்வித்து வெறி விலக்குவர். இவ்வெறியாட்டினை முருக வணக்கத்தின் தோற்றத்திற்கு அடிப்படை என்றும் ஓர் இனக்குழு வழிபாட்டு முறை எனவும் மானிடவியலார்[89] சுட்டிச் செல்வர். படிமத்தான் என்று சுட்டப்படும் அன்றைய பூசாரி, வேலன் என்று அழைக்கப்பட்டதற்கு முருக வழிபாட்டினனாக அமைவதும் அவனுக்குரிய ஆயுதமான வேலினைக் கைக்கொண்டிருப்பவன் என்ற நிலையிலுமே முருகனோடு சார்த்தி அழைக்கப்பட்டிருக்க வேண்டுமெனத் தோன்றுகிறது.

முருகனைப் பழந்தமிழ் இலக்கியங்கள் முருகு எனவும் சுட்டிச் செல்கின்றன. முருகு என்பதன் பொருள் தெய்வத்தன்மை என்றும் அது முருகக் கடவுளுக்கு ஆகுபெயராக அமைந்தது எனவும் நச்சினார்க்கினியர்[90] சுட்டுவார். இளமகளிர்க்குக் காதல் நோய் கொடுப்பவன் முருகன் என்ற நிலையிலும் மற்றும் குறிஞ்சி நிலக் கடவுள் என்ற நிலையிலும் வெறியாட்டில் இவன் சிறப்புப் பெறுகின்றான். இன்றைய பேயோட்டுதலில் வேலன் சிறப்புப் பெறுவதைக் கேரளத்தில் வேலனாட்டத்தில் வேலன் பெறும் சிறப்பும் தமிழகக் கிராமப்புறங்களில் குயவர் பூசாரியாகச் செயல்படும் நிலையில் அவர்களை 'வேலார்' என அழைக்கும் மரபும்

---

88. நெடுவேட் பேணத் தணிகுவள் இவளென
முதுவாய்ப் பெண்டிர் அதுவாய் கூற (அக. 22: 6-7)

89. தமிழ்நாட்டில் முருக வணக்கத்திற்குத் தோற்றமாயிருந்தது வேலன் வெறியாடல். அது ஓர் இனக்குழு வழிபாட்டு முறையாகும். இம்முறையை அகப்பொருள் இலக்கியங்களில் காணலாம்.
—தமிழர் பண்பாடும் தத்துவமும்; நா. வானமாமலை; பக். 40.

90. பத்துப்பாட்டு மூலமும் நச்சினார்க்கினியர் உரையும்; உ.வே.சா. பதிப்பு; பக். 357.

புலப்படுத்தும். இதன் வாயிலாக இன்றைய வேலராகிய பூசாரிக்கும் அன்றைய வேலனுக்கும் தொடர்பிருக்கலாமென்பது ஓரளவு தெளிவாகின்றது. இன்றைய தமிழ்நாட்டின் தென் பகுதியில் மண்பாண்டத்தொழில் செய்யும் குயவர்கள் சிறுதெய்வக் கோயில்களில் பூசாரியாகச் செயல்படுவதோடு குறிசொல்லுதல், பேயோட்டுதல் ஆகியவற்றைப் பகுதிநேரத் தொழிலாகக் கொண்டுள்ள நிலை பழந்தமிழ்ப் பண்பாட்டின் எச்சமாகக் கருதத் தக்கது.

இலக்கிய மரபு

வெறியாட்டினைப் பற்றிய குறிப்பினைத் தொல்காப்பியம் குறிப்பிடுகின்றது. தொல்காப்பியர் இதனை,

> வெறியறி சிறப்பின் வெவ்வாய் வேலன்
> வெறியாட் டயர்ந்த காந்தளும்[91]

எனச் சுட்டுகின்றார். இங்கு இது புறத்திணைக்குரிய ஒன்றாகக் குறிக்கப்படுகின்றது. ஆனால் அகப்பாடல்களில் இது பரவலாகப் பேசப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். மேற்கூறிய சான்றுகளின் அடிப்படையில் நோக்கும்பொழுது வெறியாட்டு அகம், புறம் ஆகிய இருமரபுகளுக்கும் உரியதாவதோடு குறிஞ்சி நிலத்திற்குரிய சிறப்பு வழிபாடாகவும் தென்படுகின்றது. அகத்தில் வெறி யோட்டுதல் என்ற நிலையில் சிறப்புப் பெறும் இது புறத்தில் வழி பாட்டு நிலையில் அமைந்திருக்கக் காண்கிறோம். ஆனால் இரு மரபுகளின் செயல்முறைகளில் எந்தவித மாறுபாடும் இருப்பதாகத் தெரியவில்லை.

வெறியாட்டின்கண் வேலன் செய்யும் வழிபாடு காந்தர் என்றும் வழங்கியுள்ளது. வேலனின் வாயிலாக முருகன் வெளிப் பட்டுத் தோன்றுவான் என்ற நம்பிக்கையின் அடிப்படையிலேயே இதனை நிகழ்த்துகின்றனர். இதுபோன்றதொரு நம்பிக்கை தமிழ்நாட்டிலும் ஈழத்து வடக்குப் பகுதியிலும் நின்று நிலவுவ தாகச் சுட்டுவர்.[92] வேலன் என்ற தன் பூசாரிமீது முருகன் ஆவி புருவில் ஏறிக் குறி சொல்வான். குறிசொல்ல அவன் உள்ளத்தை இயக்கும் தெய்வம் முருகன் என்பது பழந்தமிழரின் நம்பிக்கை

91. தொல்-பொருள் 63·1-2.
92. தமிழர் சால்பு; பக். 123.

யாகும். சங்கப் பாடல்களில் தலைவியரின் மெலிவிற்குக் காரணமாக முருகனணங்கினான் என்ற குறிப்பு பெரும்பான்மையான பாடல்களில் காட்டப்பட்டிருப்பினும் பேய்பிடிப்பதாகக் கருதும் போக்கும் இருந்துள்ளதனை,

மறிக்குர லறுத்துத் தினைப்பிரப் பிரீஇச
செல்லாற்றுக் கவலைப் பல்லியங் கறங்கத்
தோற்ற மல்லது நோய்க்குமருந் தாகா
வேற்றுப் பெருந்தெய்வம் பலவுடன் வாழ்த்திப்
பேஎய்க் கொளீஇயள் இவளெனப் படுதல்
நோதக் கன்றே தோழி...[93]

என்ற தோழி கூற்றுக் குறுந்தொகைப் பாடல் தெரிவிக்கின்றது. இச்சான்றுகொண்டு அக்காலத்தில் முருகன் காரணமாக அமைந்த நிலை பெருவழக்குப் பெற்றிருந்திருப்பினும் பேய் பிடிக்கப்பட்டதாகக் கருதும்போக்கும் அருகி நிலவியதனை அறியமுடிகின்றது.

வழிபாட்டு முறை

தன்மகளின் நோய்க்குரிய காரணத்தை அறியப் பெற்றோர் முதலில் வேலனையோ அல்லது கட்டுவிச்சியையோ அழைத்து அவர்களின் குறிமுறைகளின் மூலம் காரணத்தை வினவுவர். அவர்கள், பல தெய்வங்களையும் வாழ்த்திப்பாடித் தெய்வமேறப் பட்டு நோய்க்குரிய காரணமாக முருகனால் அணங்கப்பட்டதாகக் கூறுவர். முருகன் எங்கு அணங்கினான் என்பதை நற்றிணை தெளிவாக,

நன்னுதற் பரந்த பசலைகண் டன்னை
செம்முது பெண்டிரொடு நெல்முன் னிரீஇக்
கட்டிற் கேட்கு மாயின் வெற்பி
லேனற் செந்தினைப் பாலார் கொழுங்குரற்
சிறுகிளி கடிகஞ் சென்றுமிந்
நெடுவே ளணங்கிற் றென்னுங்கொ லதுவே[94]

எனச் சுட்டும். இதனால் முருகன் அணங்கியதற்குரிய களமாகத் தினைப்புனம் அமையக் காண்கிறோம். பேய்பிடிப்பதாகக் கருதும் இன்றைய நிலையில் பெண் தனிமையில் உச்சிநேரத்தில்

---

93. குறு. 263:1-6.
94. நற். 288:5-10.

வேலையில் ஈடுபட்டிருந்தபோது பேயால் அணங்கப்பட்டான் எனக் கருதுவது இதனோடு ஒத்தமைகின்றது.

காரணத்தை அறிந்து பெற்றோர் அவ்வேலன் வாயிலாக வெறியாட்டயர்வித்து நெடுவேலுக்குப் பலியூட்டி அவனது சினம் தணித்துத் தன்பெண்டு பண்டைநலம் சிறக்க வேண்டுகின்றனர். முருகனுக்குரிய பொருட்களைப் படைத்துக் குரவையயரும் நிலையில் அவன் சீற்றம் தணிந்து அவளைவிட்டு அகல்வதாக நம்பப்படுகிறது. வெறியாடலில் குரவையயர்தல் வழக்கமாகப் பின்பற்றப்பட்டிருப்பதனைப் பாடல்கள்[95] சுட்டுகின்றன. பலி யிடுவதன் வாயிலாகவும் பலியிட்ட உயிரினத்தின் குருதியை அணங்கப்பட்டவளின் நெற்றியில் நீவுதலின் வாயிலாகவும் வெறி விலக்கப்படுவதாக நம்பிய நிலையினையே பாடல்களின்வழி அறிகின்றோம்.

பலியிடுதல்

பலியிடுதல் பழஞ்சமுதாயத்தில் தெய்வத்தை அமைதிப் படுத்தக் கையாண்ட வழிபாட்டு முறையாகும். இது உயிர்ப்பலி, மலர்ப்பலி என இருவகைப்படும். உயிர்ப்பலியின் வளர்ச்சியில் ஏற் பட்ட மனிதனின் மனமாற்ற நிலையினை உணர்த்தும் வகையில் அமைவதே மலர்ப்பலி எனலாம். உயிர்ப்பலி முறையே தொடக்க கால மக்கட் சமுதாயத்திடையே தெய்வத்தின் சீற்றம்போக்கக் கையாண்ட வழிபாட்டு முறை என்பதை மானிடவியலார் உணர்த்தியுள்ளனர். வெறியாட்டில் பலியிடுதல் தெய்வத்தின் சீற்றத்தினைத் தணிப்பதற்கு ஆற்றிய வினைமுறையாகக் கருதத் தக்கது. மறிப்பலி வெறியாட்டில் இடம் பெற்றிருந்ததனை இலக்கியச் சான்றுகள்[96] தெரிவிக்கின்றன. சினத்த தெய்வத் திற்குத் தன்னுயிர்க்குப் பதிலாக மறியைப் பலியிட்டுச் சினம் தணித்த நிலையிலோ அல்லது பலியிட்ட உயிரின் சக்தியைப் பெறும் நிலையிலோ பலி வெறியாட்டில் இடம்பெற்றிருக்கலாம்.

---

95. அக. 232:8-11, மது. 609-617.

96. அணங்கறி கழங்கிற் கோட்டங் காட்டி
வெறியென வுணர்ந்த வுள்ளமொடு மறியறுத்து
அன்னை யயரு முருகுநின்
பொன்னேர் பசலைக் குதவா மாறே (நற். 47:8-11)
குறு. 362, அக. 242:6-13, 292:1-6.

இங்கு, பலியிடுதல் தெய்வத்தின் சீற்றம் தணிக்க ஆற்றப்பட்ட வினைமுறையாக அமைவதனை அகநானூறு,

முதுவாய்ப் பெண்டிர் அதுவாய் கூறக்
களம்நன் கிழைத்துக் கண்ணி சூட்டி
வளநகர் கிலம்பப்பாடிப் பலிகொடுத்து
உருவச் செந்தினை குருதியொடு தூஉய்
முருகாற்றுப் படுத்த உருகெழு நடுநாள்[97]

என விவரித்துச் செல்லும். இங்கு மறிப்பலியொடு அதன் குருதியைத் தினையொடு விரவி மடைகொடுத்தநிலை சுட்டத் தக்கது. இன்றைய பேயோட்டும் சடங்கிலும் மேற்கூறிய பலியிடும் மரபு காணப்படுவதுடன் பலியிட்ட உயிரினத்தின் குருதியை அணங்கப்பட்டவளின் நெற்றியில் நீவும்போக்கு மரபுவழிப்பட்ட வழிபாட்டுமுறை காலத்தின் தாக்குதலைப் புறங்கண்டுவிட்ட நிலைக்குச் சான்றாகும்.

வெறியாட்டில் தினையினை நீரோடும்[98] குருதியோடும்[99] விரவி வழிபட்டமையினை நெல்லும் நீரும் எறிந்து விரிச்சி யோர்க்கும் நிலையோடு ஒத்து நோக்கும்பொழுது தெய்வத்திற்குப் படைத்தலே மேற்கூறியவற்றில் முதன்மைபெறக் காண்கிறோம். தினையினைப் படையலில் பயன்கொள்ளும்நிலை குறிஞ்சிநில விளைபொருள் என்ற சிறப்புக் கருதி எனலாம். வெறியாட்டுப் பற்றிய பாடல்களில் குறிஞ்சித்திணைப் பாடல்கள் மிகுதியாக அமைவதும் பிற உணவுப் பொருள்களைப் படையலுக்குரியதாகச் சுட்டப்படாததும் மேற்கூறிய கூற்றினை உறுதிப்படுத்தும். வெறியயர்களத்தில் செந்நெல் வான்பொரி தூவப்பட்டமை உவமைநிலையில் குறுந்தொகைப் பாடலில் பயின்று வந்திருக்

---

97. அக. 22:7-11.

98. முருகென வுணர்ந்து முகமன் கூறி
உருவச் செந்தினை நீரொடு தூஉய்
நெடுவேட் பரவும் அன்னை... (அக. 272:13-15)

99. களம்நன் கிழைத்துக் கண்ணி சூட்டி
வளநகர் சிலம்பப் பாடி பலிகொடுத்து
உருவச் செந்தினை குருதியொடு தூஉய்
முருகாற்றுப் படுத்த உருகெழு நடுநாள் (அக. 22:8-11)

கின்றது.[100] இது பலியிடும் களத்தில் உள்ள பிறதெய்வங்களையும் ஆவிகளையும் அமைதிப்படுத்துவதற்குரிய சடங்கு நிகழ்ச்சியாகக் கருதத்தக்கது. இதனை இன்றைய பேயோட்டுதலில் பொரி சிதறதல் வழக்கமாகப் பின்பற்றப்பட்டு வருவதும் உணர்த்தும். இங்கு அது அங்கு உலவும் பிறதீய ஆவிகளின் பலிப்பொருளாகவே தூவப்படக் காண்கிறோம்.

முருகனே முதற்காரணமாக அமைவதாக நம்பியமையால் அவனுக்குரிய அடையாளப் பொருட்களே வெறியாட்டில் பரவலாகப் பயன்படுத்தப்பட்டமையினைப் பாடல்கள் தெரிவிக்கின்றன. வேலன் முருகனை வரவழைப்பவன் ஆதலாலும் மற்றும் முருகனே அவன்மேல் ஏறிக் குறி கூறுவதாலும் அவன் முருகனுக்குரிய அடையாள மாலையாகிய கடப்பந்தாரினை அணிந்து கொள்வதுடன்[101] முருகன் உறையும் மரமான கடம்பினையும் அவனது ஊர்தியாகிய யானையினையும் போற்றிப் பாடுகின்றான்.[102] அவனது கொடியாகக் கடப்பங் கொடியும்[103] மயிற்கொடியும்[104] சுட்டப்பட்டிருக்கின்றன. முருகனுக்குரிய

---

100. எம்மணங் கினவே மகிழ்ந முன்றில்
நனைமுதிர் புன்கின் பூத்தாழ் வெண்மணல்
வேலன் புனைந்த வெறியயர் களந்தொறும்
செந்நெல் வான்பொரி சிதறி யன்ன
எக்கர் நண்ணிய எம்மூர்... (குறு. 53:1-5)

101. கார்நறுங் கடம்பின் கண்ணி சூடி
வேலன் வேண்ட வெறிமனை வந்தோய்
கடவு ளாயினு மாக
மடவை மன்ற வாழிய முருகே (நற். 34:8-11)

102. ததும்புசீ ரின்னியங் கறங்கக் கைதொழுது
உருகெழு சிறப்பின் முருகுமனைத் தரீஇக்
கடம்புங் களிறும் பாடி (அக. 138:9-11)

103. பிறருறு விழுமம் பிறரும் நோப
தம்முறு விழுமந் தமக்கே தஞ்சம்
கடம்புகொடி யாத்துக் கண்ணி சூட்டி
வேறுபல் குரல வொருதூக் கின்னியங்
காடுகெழு நெடுவேட் பாடுகொளைக் கேற்ப
அணங்கயர் வியன்களம் பொலிய... (அக. 383:1-6)

104. நெடுநல் யானை யடுபோர்ச் செழியன்
கொடிநுடங்கு மறுகிற் கூடற் குடாஅது
பல்பொறி மஞ்ஞை வெல்கொடி யுயரிய
ஒடியா விழவின் நெடியோன் குன்றத்து (அக. 149:13-16)

மாலையாக அரலைமாலை சூட்டப்படுவதைப் பாடல்கள்[105] தெரிவிக்கின்றன. நிலத்திற்குரிய குறிஞ்சிப்பூத் தவிர ஞாழல், புன்னை மலர்களும்[106] வழிபாட்டிற்குப் பயன்பட்டுள்ளன. இவை தவிரப் பல்வேறு வகையான மலர்களை விரவிப் பரவியமையும்[107] தென்படுகின்றது.

இசைக் கருவிகளை முழக்கிப் பாடிக் குரவையயர்தல்[108] வெறியாட்டின் இறுதிப் பகுதியாக அமைகின்றது. இதனை நோய் நீக்கத்திற் கறிகுறியாக நிகழ்த்தப்பட்ட காட்சிமாற்றமாகக் கருதலாம். இன்றைய பேயோட்டுதலிலும் அணங்கப்பட்ட பெண்டிரோ அல்லது பூசாரியோ அல்லது இருவருமோ இறுதியில் ஆடுவதனை வழக்கமாகக் கொண்டிருக்கின்றனர். இவ்வாறு ஆடுவது நோய்நீங்கியதற்கு அறிகுறியாகக் கருதப்படுவதும் நினைத்தற்குரியது. வெறியாட்டில் வேலனாகிய முருகனுக்கு வழிபாடாற்றிப் பலிகொடுத்துப் பாடிப்பரவுவதன் வாயிலாக நோய் நீங்கும் என நம்பியநிலை குறிப்பிடத் தக்கதாக அமைகின்றது.

---

105. அஞ்சி லோதி யசையியற் கொடிச்சி
திருந்திழை யல்குற்குப் பெருந்தழை யுதவிச்
செயலை முழுமுத லொழிய அயல
தரலை மாலை சூட்டி
ஏமுற் றன்றிவ் வழுங்க லூரே (குறு. 214:3-7)

கமழ்த முலரி தாஅய் வேலன்
வெறியயர் வியன்களங் கடுக்கும்
பெருவரை நண்ணிய சார லானே (அக. 182:16-18)

106. எறிசுறாக் கலித்த விலங்குநீர்ப் பரப்பின்
நறுவீ ஞாழலொடு புன்னை தாஅய்
வெறியயர் களத்தினிற் றோன்றுந் துறைவன்
குறியா னாயினுங் குறிப்பினும் (குறு. 318:1-4)

107. கேளா யெல்ல தோழி வேலன்
வெறியயர் களத்துச் சிறுபல தாஅய
விரவுவீ யுறைத்த சுர்நறும் புறவின் (அக. 114:1-3)

நன்னுதற் பசந்த படர்மலி யருநோய்
அணங்கென வுணரக் கூறி வேலன்
இன்னியங் கறங்கப் பாடிப்
பன்மலர் சிதறிய பரவுறு பலிக்கே (நற். 322:9-12)

108. அருங்கடி வேலன் முருகொடு வளைஇ
அரிக்கூட் டின்னியங் கறங்க நேர்நிறுத்துக்
கார்மலர்க் குறிஞ்சி சூடிக் கடம்பின்
சீர்மிகு நெடுவேட் பேணித் தழூஉப் பிணையூஉ
மன்றுதொறும் நின்ற குரவை சேரிதொறும்
உரையும் பாட்டும் ஆட்டும் விரைஇ (மது. 611-616)

## நீராடல்

நீராடலைத் தீர்த்தமாடுதல் எனவும் குறிப்பர். தீமை செய்தோர் தங்களது பாவச் செயலுக்குக் கழுவாயாகக் கடலிலோ அல்லது ஆற்றுநீரிலோ குளித்துத் தம் பாவங்களைப் போக்கிக் கொண்டனர். பண்டைத் தமிழரிடமும் இதுபோன்ற நம்பிக்கை நிலவியதனை தீதுசெய்தோர் கடலில் மூழ்கித் தம்மைப் புனிதப் படுத்திய செயல்கொண்டறிய முடிகின்றது. இதனைப் பட்டினப் பாலையில் கடியலூர் உருத்திரங் கண்ணனார் பரதவர் சினைச் சுறவின் கோட்டினை நட்டு வழிபட்டுப் பின்னர்ப் புகார்முகத்தே காவிரி கடலோடு கலக்குமிடத்தே தங்களது பழவினை நீங்கக் கடலாடிய செயல்கொண்டு காட்டிச் செல்கின்றார்.[109] பாவம் செய்தோர் தம்பாவங்கள் நீங்கக் குமரியில் நீராடுவதனை வழக்க மாகக் கொண்டிருந்தனர். இதனை இரட்டைக் காப்பியங்களின் கதைமாந்தரின் செயலால் உணரமுடிகின்றது. சிலம்பில் மாடலன் குமரியம் பெருந்துறையில் நீராடியமை[110] கொண்டும் கங்கையில் நீராடத் தேவந்தியின் கணவன் நீங்கியமை[111] கொண்டும் நீராடிப் பாவம் தொலைத்தமை புலப்படக் காண்கிறோம்.

மணிமேலையில் சுதமதி தன் தீவினை போக்கக் கன்னியா குமரியில் கடலாடியமையினை,

---

109. தேறுநீர்ப் புணரியோடு யாறுதலை மணக்கும்
மலியோதத் தொலிகூடற்
றீதுநீங்கக் கடலாடியும்
மாசுபோகப் புனல்படிந்தும் (பட். 97-100)

110. தாழ்நீர் வேலித் தலைச்செங் கானத்து
நான்மறை முற்றிய நலம்புரி கொள்கை
மாமறை முதல்வன் மாடல னென்போன்
மாதவ முனிவன் மலைவலங் கொண்டு
குமரியம் பெருந்துறை கொள்கையிற் படிந்து
தமர்முதற் பெயர்வோன்... (சிலப். 15:11-16)

111. தேவந்தி யென்பாண் மனைவி யவளுக்குப்
பூவந்த வுண்கண் பொறுக்கென்று மேவித்தன்
மூவா விளநலங் காட்டியெங் கோட்டத்து
நீவா வெனவுரைத்து நீங்குதலுந் தூமொழி
ஆர்த்த கணவ னகன்றனன் போயெங்கும்
தீர்த்தத் துறைபடிவே னென்றவனைப் பேர்த்திங்ஙன்
மீட்டுத் தருவா யெனவொன்றன் மேலிட்டுக்
கோட்டம் வழிபாடு கொண்டிருப்பான்... (சிலப். 9:33-40)

பார்ப்பனி சாலி காப்புக்கடை கழிந்து
கொண்டோற் பிழைத்த தண்ட மஞ்சித்
தென்றிசைக் குமரி யாடிய வருவோள்[112]

எனச் சாத்தனார் சுட்டுகின்றார். மேலும் அவள் காவிரியாடி மீளும் நிலை அக்கால நம்பிக்கை வயப்பட்ட நடைமுறையாகத் தெரியவருகின்றது. குமரியில் நீராடிப் பாவம் தொலைக்கும் நிலையை கி.பி. முதல் நூற்றாண்டில் இந்தியா வந்த பெரிப்புளுஸ் என்ற பயணியின் குறிப்பும் உறுதிசெய்யும்.[113] மேற்சுட்டிய சான்றுகள் கடலில் நீராடிப் பாவம் போக்கும் அக்கால நம்பிக்கை வயப்பட்ட செயலைத் தெரிவிக்கின்றன. இன்றும் புனிதநாட்களிலும் தீமைபயப்பதாகக் கருதுங் காலங்களிலும் கடலில் நீராடிப் பாவம் போக்கிப் புனிதப்படுத்திக் கொள்ளும்நிலை பண்டைய நம்பிக்கையின் செயற்பாடாக அமைகின்றது.

### வலம்படுதல்

பண்டைய இலக்கியங்களில் சுட்டப்பட்டுள்ள மரபுகளும் செயல்முறைகளும் அவ்வவ் விலக்கியங்கள் தோன்றிய சமுதாயப் பின்னணியில் எழுந்தவை என்றாலும் அவை இன்றைய மக்களுக்கு அழிந்த ஓவியமாகக் காட்சிதருவதுண்டு. அவைகளின் உண்மையான நடைமுறைகளை அறிவதற்கு இன்றைய வாழ்வியலுள் அவை பயின்றுவரும் நிலைகளைக் கூர்ந்தறிந்து அவற்றின் முழுவடிவத்தினையும் அதற்கு அடிப்படையான நம்பிக்கைகளையும் இனங்காண வேண்டும். அந்நிலையில் இங்கு வலம்படுதல் என்ற நம்பிக்கை வயப்பட்ட நடைமுறையினைப் பழந்தமிழ்ப் புலவர்கள் சுட்டியுணர்த்தியிருப்பதைக் கொண்டும் நடைமுறை வாழ்வில் அவற்றின் பங்குகொண்டும் ஆராயலாம்.

### வலமும் இடமும்

வலம், இடம் என்பன பொதுவாகப் பக்கங்களின் அடிப்படையில் முறையே வலப்பக்கத்தையும் இடப்பக்கத்தையும் குறிக்கும்.

---

112. மணி. 13:5-7.
113. குமரி முனையில் இருந்த நீர்த்துறையையும் அங்கு ஆட வரும் மகளிரும் தாம் செய்த பாவங்களைப் போக்க நோன்பிருந்து நீராடியதையும் குறிப்பிட்டுள்ளார் (பெரிப்புளுஸ்).

—தமிழ் இலக்கியத்தில் தாய்த் தெய்வ வழிபாடு; பி.எல். சாமி; பக். 44.

இவற்றில் ஏதாவதொன்றினை நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் மனிதசமுதாயம் நன்மை பயப்பதாகக் கருதும் நிலையும் தீமை பயப்பதாகக் கருதும்போக்கும் காணப்படுகிறது. இதனை இன்றைய நடைமுறை வாழ்வில் இவ்விரு பக்கங்கள் பெறும் சிறப்புக் கொண்டறிய முடிகின்றது. சான்றாக மக்கள் தங்கள் உடம்பின் வலது பக்கத்தில் நல்ல சக்தி உறைவதாகவும் இடப்பக்கத்தில் தீய சக்திகள் உறைவதாகவும் கருதுவதனை எடுத்துக் காட்டுவர்.[114] இதுபோன்ற நம்பிக்கை உலகின் பல நாடுகளிடையேயும் நிலவுவதாகக் குறிப்பிட்டு மனித உடலில் வலது பக்கத்தில் தெய்வம் உறைவதாக நம்புவதும் அதுவே மனிதனை நற்செயல் களாற்றும்படி தூண்டுவதாகவும் கருதும் நம்பிக்கையினைச் சங்கர் சென் குப்தா[115] (Sankar Sen Gupta) சுட்டிச்செல்கின்றார். மேற்கூறியவற்றிலிருந்து வலம், இடம் ஆகிய பக்கங்களைக் கையாள்வதில் நம்பிக்கை அடங்கியிருப்பதனை ஓரளவு உய்த்துணர முடிகின்றது. இதுபோன்ற நம்பிக்கை இந்துக்களிடமும் நிலவுவதாகத் தெரிகிறது.[116] இந்நம்பிக்கை பழந்தமிழரிடமும் இருந்துள்ளதனை வலம் என்ற சொல்லாட்சி இலக்கியத்தில் ஆளப்பட்டுள்ள நிலைமை மற்றும் சூழல்கொண்டு உய்த்துணர முடிகின்றது. அமெரிக்கா போன்ற ஐரோப்பிய நாடுகளில் இடது பக்கத்தினைச் சிறப்பானதாகக் கருதுவதாகத் தெரிகின்றது.

வலம் வருதல்

வலம்வருதல் என்பது சிறப்பான ஒன்றினை வலப்பக்கமாகச் சுற்றிவருதல் எனப் பண்டை நாளிலிருந்து இன்றுவரை தொடர்ந்து பொருளுணர்த்தி நிற்கிறது. பழந்தமிழ் இலக்கி

114. The people thought that the good spirits lived on the right side of the body and the evil ones on the left.
—**The New Book of Knowledge**; Vol. 17; P. 475.

115. It is thought by many islanders that the human body is inhabited by both god and the devil; God rests on the right side and urges the person to do good deeds, while the devil rests on the left and tempts the person to commit sins.
—**Folklore And Folklife**; Sankar Sen Gupta; P. 228.

116. Among the Hindus the right side is considered more lucky than the left.
—**Hindu Religion, Customs And Manners**; P. Thomasa; P. 85.

யத்தின்கண் இச்சொல்லாட்சி ஏதோ ஒரு சிறப்பினை உள்ளடக்கிய ஆக்கத்தினை உணர்த்தும் நிலையில் பயன்பட்டுள்ளது. அவற்றில் ஒருவிதக் கற்பித நம்பிக்கை உள்ளீடாக அமைந்திருப்பதனைப் பாடுபொருள் நிலையில் நின்று நோக்குகையில் தென்படக் காண்கிறோம். இதுபோன்றதொரு மரபு வடமொழி இலக்கியங்களில் உள்ளதாக பி. எஸ். சுப்பிரமணிய சாஸ்திரியார் குறிப்பிட்டுள்ளார். அவர் கூறுவதாவது: 'வலஞ்செய்தல் என்பது ஓூ உக்ஷிணீகளணம என்பதன் மொழிபெயர்ப்பு. ஒருவன் தெருவிற் செல்லுகையில் அவனுக்குச் சிறந்தோர் எதிர்ப்படின் அவரைத் தன் வலக்கையின் புறத்தில் வைத்துச் செல்லவேண்டும் என்பது ஸ்மிருதிகாரர்களின் துணிபு. ஆதலின் கோயிலில் வலஞ்செய்தல் என்றால் கோயிலிலுள்ள மூர்த்தியைத் தன் வலப்புறத்திலிருக்குமாறு செல்லுகை என்பதே கருத்தாகும்'[117] இங்கு வலஞ்செய்தல் நம்பிக்கை வயப்பட்ட செயலாகக் காட்டப்படுகின்றது.

வலம் என்பதற்குப் பொருளாகத் தமிழ்ப் பேரகராதி சேனை, வலிமை வெற்றி, ஆணை, வலப்பக்கம், பிரதட்சிணம், கனம், மேலிடம், இடம்[118] ஆகிய பொருட்களைத் தருகின்றது; வலம்படுதல் என்பதற்கு வெற்றியுண்டாதல், இடப்பக்கத்திலிருந்து வலப்பக்கஞ் செல்லுதல்[119] என்ற பொருள்களைக் குறிக்கின்றது. இவற்றில் வெற்றிபெறுதல், வலப்பக்கமாகச் சுற்றிவருதல் என்ற பொருட்களிலேயே பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் மிகுதியாகப் பயின்றுவரக் காண்கிறோம். இவற்றிலும் வெற்றி அல்லது ஆக்கம் என்ற பொருளில் மிகுதியான பயிற்சி பெற்றிருப்பதனை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. சான்றாக வாளின் வெற்றியினை,

> வலம்படு வாய்வா ளேந்தி யொன்னார்
> களம்படக் கடந்த கழறொடித் தடக்கை
> ஆர்கலி நறவி னதியர் கோமான்[120]

என்று குறித்திருக்கக் காண்கிறோம். இங்கு வாளின் சிறப்பு அதன் வெற்றியால் சிறப்புப் பெற்றுள்ள நிலையினதாக அமைகின்றது.

---

117. செந்தமிழ்—தொகுதி-29; புறநானூற்றுக் குறிப்பு; பி.எஸ். சுப்பிரமணிய சாஸ்திரி; பக்;113.
118. Tamil Lexicon—Vol. VI; Part-I; P.3534.
119. Tamil Lexicon; P.3534.
120. புற. 91:1-3.

அதேபோன்று முகில் வலஞ்சுற்றி எழுந்து மழைபெய்வித்த செய்தியினைப் பேயனார்,

> பைந்தினை யுணங்கல் செம்பூழ் கவரும்
> வன்புல நாடற் றரீஇய வலனேர்பு
> அங்க ணிருவிசும் பதிர ஏறொடு
> பெயல்தொடங் கின்றே வானம்
> காண்குவம் வம்மோ பூங்க ணோரே[121]

எனச் சுட்டுகின்றார். இதற்கு உரை எழுதிய ஔவை துரைசாமிப் பிள்ளையவர்கள் 'முகில் வலஞ்சுற்றி எழுந்துவரின் மழைமிகும் என்பது பற்றி வானம் வலனேர்பு என்றார்' என்பார்.[122] இங்கு ஆக்கம் பற்றிய நிலையினை, மழை தலைவனைத் தலைவியோடு கூட்டுவித்த நிலைகொண்டு அறியமுடிகின்றது. தமிழிலக்கியத்தில் வலம்படு முரசம்,[123] வலம்படு கொற்றம்,[124] வலம்படுவேட்டம்,[125] வலம்படு வென்றி,[126] வலம்படு தானை,[127] வலம்புரிக்

---

121. ஐங். 469.
122. ஐங்குறுநூறு; பெருமழைப்புலவர் உரை; கழக வெளியீடு; பக். 647.
123. இலங்குவளை நெகிழச் சாஅய் அல்கலுங்
கலங்கஞ ருழந்து நாமிவண் ஒழிய
வலம்படு முரசிற் சேரலாதன் (அக. 127:1-3)
124. இரும்பொன் வாகைப் பெருந்துறைச் செருவிற்
பொலம்பூண் நன்னன் பொருதுகளத் தொழிய
வலம்படு கொற்றந் தந்த வாய்வாட்
களங்காய்க் கண்ணி நார்முடிச் சேரல் (அக. 199:19-22)
125. இடம்படு பறியா வலம்படு வேட்டத்து
வாள்வரி நடுங்கப் புகல்வந் தாளி
உயர்நுதல் யானைப் புகர்முகத் தொற்றி
வெண்கோடு புய்க்குந் தண்கமழ் சோலை (அக. 252:1-4)
126. பெருங்களிறு தொலைச்சிய இருங்கே ழேற்றை
செம்புல மருங்கிற் றன்கால் வாங்கி
வலம்படு வென்றியொடு சிலம்பகஞ் சிலம்பு
(அக. 389: 20-22)
127. அண்ண னெடுவரை யேறித் தந்தை
பெரிய நறவிற் கூர்வேற் பாரிய
தருமை யறியார் போரெதிர்ந்து வந்த
வலம்படு தானை வேந்தர்
பொலம்படைக் கலிமா வெண்ணு வோரே
(புற. 116;15-19)

கோசர்[128] வலனுயர் நெடுவேல்[129] போன்ற சொல்லாட்சிகள் வெற்றியினையும் ஆக்கத்தினையும் அடிப்படையாகக் கொண்டு பயின்று வந்துள்ளன. மேற்காட்டிய சான்றுகளின் அடிப்படையில் நோக்கும்பொழுது வலம் என்பது ஆக்கத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட வெற்றியினைச் சுட்டும் ஒன்றாகக் கருதத் தக்கதாக அமைகின்றது.

வலப்பக்கம் என்ற நிலையில் புலி யானையை வலப்பக்கமாக வீழ்த்திய நிலையும் மற்றும் நகரை வலப்பக்கமாகச் சுற்றி வருதலும் இலக்கியத்தில் இடம்பெற்றிருக்கக் காண்கிறோம். இங்கு முதலில் விலங்கினங்களில் மூர்க்கக் குணம் படைத்த புலி உணவுக்காக ஒரு விலங்கைக் கொல்லும்போது கொன்ற விலங்கு இடது பக்கத்தில் வீழ்ந்தால் அதை உண்ணாது மீண்டும் மற்றொரு விலங்கை வலப்பக்கமாக விழும்படி அடித்து உண்ணும் செய்தி இருபாடல்களில்[130] பேசப்பட்டுள்ளது. இதனை,

> கருங்கட் கேழ லிடம்பட வீழ்ந்தென
> அன்றவ னுண்ணா தாகி வழிநாட்
> பெருமலை விடரகம் புலம்ப வேட்டெழுந்து
> இருங்களிற் றொருத்தல் நல்வலம் படுக்கும்
> புலிபசித் தன்ன மெலிவி லுள்ளத்து
> உரனுடை யாளர் கேண்மையொடு
> இயைந்த வைக லுளவா கியரோ[131]

எனப் புறநானூறு விவரித்துச் செல்லும். இச்செய்தியினை நூல் வழக்கென உரையாசிரியரும்[132] கற்பனைச் செய்தி என பி. எல்

---

128. மாறுகொண் முதலையொ டூழ்மாறு பெயரும்
அழும்பி லனடாங்கா றகையு மென்றும்
வலம்புரிக் கோச ரவைக்களத் தானும் (புற. 283:4-6)

129. மாற்றருந் துப்பின் மாற்றோர் பாசறை
உள்ளென வெரூஉ மோரொளி
வலனுயர் நெடுவே லென்னைகண் ணதுவே
(புற.309:5-7)

130. அக. 3:3-11, புற. 190:6-12.

131. புற. 190:6-12.

132. புலி தான் தாக்கிய விலங்கு தனக்கு இடப்பக்கமாக வீழ்ந்தால் அதனைத் தோல்வியாகக் கருதி உண்ணா தொழியும் என்பது ஒருநூல் வழக்கு; ஆகலின் வலப் படத் தொலைச்சி எனப் புலிக்கும் விறல்படக் கூறினர். —அகநானூறு—களிற்றியானைநிரை; கழக வெளியீடு; பக். 18.

சாமியும்[133] கருத்துத் தெரிவிப்பர். பி. எல். சாமி இச்செய்தி பற்றிப் பின்வருமாறு கருத்துத் தெரிவித்துள்ளார். 'புலி தன் இரையான விலங்கை அடிக்குங்கால் வலதுகையால் அடித்து வலது பக்கமே வீழ்ந்தால் அது சிறந்த செய்தியாகும் என்பது கருதியே புலிக்கு உயர்வு, பெருமிதம், மானம் ஆகிய மனிதரின் குணங்களை ஏற்றிச் சங்கப் புலவர்கள் கற்பித்துக் கூறினர்'.[134] இங்குப் புலவர் இவ்வாறு கற்பித்துக் கூறுவதற்கு அடிப்படையாக மனிதப்பண்பு காரணப்படுத்தப்படுகின்றது. இவ்வாறு கற்பித்துக் கூறுவதற்குக் காரணமாக அமைவது நம்பிக்கை வயப்பட்ட செயல்முறையாகும். இலக்கியத்தில் இடம்பெறும் அளவிற்கு இச் செய்தி புலவர்களால் விதந்தோதப்பட்டுள்ளமை கொண்டு அவர்கள் மனத்தில் இதுபற்றிய நம்பிக்கை எந்த அளவுக்குப் புடம் போடப்பட்டிருக்க வேண்டும் என்பதையும் சிந்தித்தல் வேண்டும். இங்கு 'வலம்வீழ்தல்' வெற்றியை அளித்து ஆக்கத்தைக் கொடுக்கும் என்ற நம்பிக்கை புதைந்திருப்பதையே புலவர்கள் புலியின் செயல்மீது ஏற்றிக் கூறியுள்ளனர் எனத் துணிய வேண்டியுள்ளது. எனவே அக்காலத் தமிழ்ச் சமுதாயத்தில் வலம், வெற்றியை அளிக்கும் ஆக்கத்தைத் தரும் என்ற நம்பிக்கை மக்களின் மனத்தில் ஆழப் பதிந்திருந்தது என்பது தெளிவாகின்றது.

பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் வலம் வருதல் பற்றிய செய்திகள் சுட்டப்பட்டுள்ளன. இதனைக் கலித்தொகையில் மாந்தர் கோயில்களை வலம்செய்தமை கொண்டும் திருமணத்தில் அந்தணன் தீயினை வலஞ்செய்த தன்மைகொண்டும் வலம் வருதலால் அடையும் ஆக்கம் பற்றிய நம்பிக்கை சங்கத் தமிழர் வாழ்வில் பெற்றிருந்த இடத்தை உணரமுடிகின்றது. சான்றாகக் கோயிலை வலல் வந்த திறத்தினை,

---

133. புலி ஒரு விலங்கை உணவுக்காகக் கொல்லும்போது கொன்ற விலங்கு இடது பக்கத்தில் விழுந்தால் அதை உண்ணாது என்பது ஒரு செய்தியாகும். இது புலவர்கள் கற்பனையில் எழுந்த செய்தியேயாகும். உண்மைச் செய்தியன்று.

—சங்க இலக்கியத்தில் விலங்கின விளக்கம்; பி. எல். சாமி; பக். 268-269.

134. சங்க இலக்கியத்தில் விலங்கின விளக்கம்; பி. எல். சாமி; பக். 270,

உறுவளி தூக்கும் உயர்சினை மாவின்
நறுவடி ஆர்இற் றவைபோ லழியக்
கரந்தியா னரக்கவுங் கைநில்லா வீங்கிச்
சுரந்தஎன் மென்முலைப் பால்பழு தாகநீ
நல்வாயிற் போத்தந்த பொழுதினான் எல்லா
கடவுட் கடிநகர் தோறும் இவனை
வலங்கொளீஇ வா்வெனச் சென்றாய் விலங்கினை
ஈரமில்லாத இவன்றந்தை பெண்டிருள்
யார்இல் தவிர்ந்தன கூறு[135]

என்னும் பாடலாலும், அந்தணர் வழிகாட்டி எரிவலஞ் செய்த தனை,

காதல்கொள் வதுவைநாட் கலிங்கத்து ளொடுங்கிய
மாதர்கொள் மானோக்கின் மடந்தைதன் துணையாக
ஓதுடை யந்தணன் எரிவலஞ் செய்வான்போல்
ஆய்தூவி யன்னந்தன் அணிநடைப் பெடையொடு
மேதகத் திரிதரூஉ மிகுபுனல் நல்லூர[136]

என்ற மருதனிளநாகனார் பாடலாலும் அறியலாம். சிலப்பதிகாரத்தில் வலம், இடம் ஆகியவை முறையே உயர்வு, தாழ்வு கருதிய ஒன்றாகக் காட்டப்பட்டிருப்பதனை அரங்கேற்று காதையில் மாதவியின் அரங்கேற்றத்தை உணர்த்தவந்த இளங்கோவடிகள்,

குயிலுவ மாக்க ணெறிப்பட நிற்ப
வலக்கான் முன்மிதித் தேறி யரங்கத்து
வலத்தூண் சேர்தல் வழக்கெனப் பொருந்தி
இந்நெறி வகையா லிடத்தூண் சேர்ந்த
தொன்னெறி யியற்கைத் தோரிய மகளிரும்[137]

எனக் குறித்துச் செல்கின்றார். இங்குப் பாராட்டைப்பெற நிற்கும் மாதவி வலக்கால் முன்மிதித்து வலப்பக்கம் சேர்ந்தநிலை நம்பிக்கை வயப்பட்டதாகக் கொள்ளத்தக்கது. அடிகள் இதனை வழக்காகக் காட்டியிருப்பது மரபுநிலையிலமைந்த செயலாகக் கருதுவதற்கு வாய்ப்பளிக்கின்றது. தோரிய மடந்தையர் ஆடி

135. கலி. 84:1-9.
136. கலி. 69:3-7.
137. சிலப். 3:130-134

முதிர்ந்த மகளிராகக் குறிக்கப்படுவதும் இடத்தூண் சேர்ந்த நிலையும் சிறப்பின்மையை உணர்த்தும் நிலையினை அறிவிப்பதாகக் கருதலாம். இங்குத் தோரிய மடந்தையர் வலக்கால் முன் மிதித்தேறி அரங்கம் சேர்ந்த நிலையினை அடிகள் இந்நெறி வகையா விடத்தூண் சேர்ந்த'தாகக் காட்டியிருப்பது கொண்டு உணர முடிகின்றது.

அரங்கில் வலக்கால் முன்வைத்து ஏறுதல் தாங்கள் ஈடுபடும் செயலில் வெற்றி, சிறப்புப்பெற வேண்டி நிகழ்த்தப்பட்ட நம்பிக்கை வயப்பட்ட செயல்முறையாகக் கருதத் தக்கது. இதனை இன்றைய நடைமுறை வாழ்வில் திருமணம், புதுமனை புகுதல், கோயிலில் நுழைதல் ஆகிய வளர்ச்சிவை வேண்டும் நிகழ்ச்சிகளில் வலக்கால் முன்வைத்துப் புகும்நிலை கொண்டு உணரமுடிகின்றது. எனவே வலம், வலம்படுதல், வலம்வருதல் ஆகியவற்றில் ஆக்கம் கருதிய நம்பிக்கை வேரோடியிருப்பதை மேற்காட்டிய சான்றுகள் தெளிவுபடுத்துகின்றன. இதனை இடைக்காலத் தமிழர் வாழ்வியல் கொண்டும் தற்கால வாழ்க்கை முறையில் வலப்பக்கம் பெறும் சிறப்புக் கொண்டும் இடப்பக்கம் வ:கிக்கும் சிறப்பின்மை கொண்டும் உய்த்தறிய முடியும்.

சோழர் சிறப்புற்றிருந்த இடைக்காலத் தமிழ்ச் சமுதாயத்தில் வலங்கை, இடங்கை என்ற பிரிவு உரிமைப்போட்டியின் அடிப்படையில் சமுதாய மதிப்பைக் குறிக்கோளாகக் கொண்டு போரிட்டமையினைக் கல்வெட்டுச் சான்றுகளும் வரலாற்றாசிரியர்களும் குறித்துள்ளனர். இதுபோன்ற சமுதாயப் பிரிவு பற்றி வரலாற்றாசிரியர்களிடையே மிகுந்த கருத்து வேறுபாடுகள் உண்டு. ஆனால் இவ்விரு பிரிவினருள் வலங்கையினர் சமுதாய மதிப்பு மிக்கவர்களாகவும் இடங்கையினர் தாழ்ந்தவர்களாகவும் கருதப்பட்டமையினை வரலாற்றாசிரியர் பலர் ஏற்றுக்கொண்டுள்ளனர். மேற்கூறிய பிரிவினர் பற்றி 'இந்தியச் சமுதாய வரலாறு' எனும் நூலின் ஆசிரியர், 'மன்னரின் வலப்புறம் நின்ற கட்சியைச் சேர்ந்த வகுப்பினர்க்கு வலங்கையினர் எனவும் இடக்கைப்புறம் நின்ற கட்சி வகுப்பினர்க்கு இடங்கையினர் எனப் பெயர் ஏற்பட்டிருக்கக் கூடும் எனவும் நகரங்களில் வலங்கை, இடங்கை மண்டபங்கள், கோயில்கள், தேவரடியார்கள் எனப் பாகுபாடு இருந்துள்ளது எனவும் வலங்கை வகுப்பினர்க்கு அரசு செல்வாக்கும் வாழ்க்கை வசதிகள் போன்ற நலன்களும் சிறப்புக்களும் ஏராளமாய் வழங்கப்பட்டமையாலும் இடங்கையினர் மனம்

புழுங்கி வலங்கையினர்மேல் போர் தொடுத்தனர்,[138] எனக் குறிப்பிடுகின்றார். மேற்கூறிய கூற்றின்படி நோக்கும்பொழுது இப்போராட்டம் சமுதாய மதிப்புக்கருதி ஏற்பட்ட ஒரு போராட்டமாகவே தென்படுகிறது. இங்கு வலங்கையினர் பெற்றிருந்த மதிப்பும் உயர்வும்கொண்டு வலப்புறம் பெற்ற சமுதாய மதிப்பினை அறிய முடிகின்றது.

இன்றைய தமிழ்மக்கள் வாழ்விலும் வலப்பக்கம் சிறப்பாக மதிக்கப் படுவதனை வலதுகாலை முன்வைத்துப் புதுமனை புகுதல், புதுமணத் தம்பதியர் வலதுகாலை எடுத்துவைத்து மனைபுகுதல், கோயில்களில் புகும்பொழுது வலக்கால் மிதித்து நுழைதல் மற்றும் வலது கையால் பொருள்களைக் கொடுத்தல் பெறல் ஆகியவை கொண்டும் இடது கையல் பொருள்களைக் கொடுப்பதோ பெறுவதோ சிறப்பாகக் கருதப்படாமை மற்றும் அதனை அபசகுனமாகக் கருதுவது கொண்டும் வல, இடப்பக்கங்கள் முறையே உயர்வாகவும் தாழ்வாகவும் கருதப்படும் நிலைகள் தென்படுகின்றன. பண்டைய இந்தியாவிலும் இடப்பக்கம் சிறப்பற்ற ஒன்றாகக் கருதப்பட்டதனைக் குப்தர் காலத்தில் சமுதாயத்தில் தாழ்ந்தவர்களாகக் கருதப்பட்ட மிருகங்களை வெட்டுவோர், மீனவர்கள், நடனமாதர்கள், கொலைகாரர்கள், துப்புரவுப் பணியாளர்கள் ஆகியோர் நகருக்குள் வரும்போதும் செல்லும்போதும் இடப்புறமாகவே செல்லவேண்டுமென ஆணை பிறப்பிக்கப்பட்டிருந்தமை[139] கொண்டும் அறிகின்றோம்.

## வேள்வி

வடமொழியில் யாகம் எனக் கூறப்படும் வேதகால வழிபாட்டு முறையினைப் பண்டைத் தமிழர் வேள்வி எனப் பெயரிட்டழைத்துள்ளனர். இயற்கை வழிபாட்டினரான தமிழர் காலப்போக்கில் பிறபண்பாட்டின் தாக்கத்தால் தீவளர்த்து நெய்சொரிந்து பலியிட்டுத் தெய்வத்தை வணங்கும் வேள்வியினைக் கைக்கொண்டதாகத் தெரிகிறது. வேதகால ஆரியரிடம் சிறப்புப்பெற்று விளங்கிய இவ்வழிபாட்டு முறை பழந்தமிழகத்தில் பரவியிருந்தமையினைச் சங்க இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன.

---

138. இந்தியச் சமுதாய வரலாறு; ந. க. மங்களமுருகேசன்; பக்.235-236.

139. இந்தியச் சமுதாய வரலாறு; ந. க. மங்களமுருகேசன்; பக். 210.

கலைக்களஞ்சியம் 'வேள்வி என்பதற்கு முக்கியமான பொருள் பயன் கருதியோ பயன்கருதாமலோ ஒரு தேவதைக்கு அர்ப்பணம் செய்வது என்பதுதான். அர்ப்பித்த பொருள் பிறகு தீயில் போட்டுவிடப்படும்'[140] என விளக்கம் தருகின்றது. 'வேள்வியின் முக்கிய நோக்கம் இயற்கைச் சக்திகளை ஆள்வதும் அவற்றை வேள்வி செய்பவருக்கு நன்மை பயக்குமாறு செய்வதுமாக இருந்தது'[141] எனவும் உலக நலத்திற்காக மழைபொழிய உதவுவது அதன் மற்றொரு நோக்கமாக இருந்தது[142] எனவும் சுட்டும். இவ்வேள்வி வழிபாட்டுமுறை வேதப்பிற்காலத்தில் அதுவும் முக்கியமாகப் பிராமணங்கள் காலத்தில் பெரிதும் சிறப்புப் பெற்றதாகக் கூறுவர்.[143] பலியிட்டு வழிபடும் வழக்கத்தினரான தமிழர் ஆரியரின் வேதகால வழிபாட்டு முறையான வேள்வியினைச் சமுதாயத்தில் அந்தணர் செல்வாக்குப்பெற்ற காலகட்டத்தில் கைக்கொண்டிருக்கவேண்டுமெனத் தோன்றுகிறது.

வேள்வியில் தீவளர்த்து நெய்சொரிந்து மந்திரமோதி மிருகங்களைப் பலியிடுதலும் வேள்வித்தூண் நாட்டலுமே வழக்கங்களாகப் பின்பற்றப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். வேள்வியினைச் செய்வதன் வாயிலாக விரும்பியதை அடையலாமென்ற நம்பிக்கை அக்காலச் சமுதாய நம்பிக்கையாக இருந்துள்ளது. வேள்வி ஆற்றுவதன் வாயிலாக விரும்பியதைப் பெறலாமென்ற நம்பிக்கை உணர்வால் மன்னர்கள் பல வேள்விகளைத் தொடர்ந்து செய்துள்ளனர். இவ்வேள்வி செய்வதற்குப் பெரும்பொருள் செலவானமையால் இதனை மன்னர் மட்டுமே நிகழ்த்தினர் என்று எண்ணத் தூண்டுகிறது. சாதாரண மக்கள் நிகழ்த்தியதற்குரிய இலக்கியச் சான்றேதும் இல்லாதது கொண்டு மேற்கண்ட முடிவுக்கு வரவேண்டியுள்ளது. வேள்வியினை நிகழ்த்துவோராக அந்தணரே அமையக் காண்கிறோம். சமண, பௌத்த சமயங்கள் வேள்வியினை ஆதரிக்கவில்லை எனத் தோன்றுகிறது. எனவே

140. கலைக்களஞ்சியம் — தொகுதி-7; பக். 308.
141. கலைக்களஞ்சியம் — தொகுதி-5; பக். 462.
142. கலைக்களஞ்சியம் — தொகுதி-9; பக். 518.
143. பின் வேதகாலத்தில் - அதுவும் முக்கியமாகப் பிராமணங்கள் காலத்தில் சடங்குகள், வேள்விகள் ஆகியவை பெரிதும் சிறப்புப் பெற்றன.

—இந்தியச் சமுதாய வரலாறு; ந. க. மங்கள முருகேசன்; பக். 82-83.

தான் பௌத்தக் காப்பியமான மணிமேகலை புலைசூழ்வேள்வி[144] எனக் குறித்து அதனை இழிந்தோர் செயலாகவே கருதியுள்ளது.

வேள்வியின் வாயிலாக விரும்பியதைப் பெறலாமென்ற நம்பிக்கை இருந்துள்ளதனை அகநானூறும்[145] பரிபாடலும்[146] தெரிவிக்கின்றன. திரிகடுகம் காமுறு வேள்வி எனச் சுட்டி அதில் பலியிடும் மரபு இருந்துள்ளதனை குறித்துள்ளது.[147] சேரமான் பெருஞ்சேரல் இரும்பொறை தன் மனைவியோடு மகப்பேறு வேண்டி வேள்வி செய்து மகப்பேறு பெற்றதனை அரிசில் கிழார்[148] சுட்டுகின்றார். இது மகவருள் வேள்வி எனப்படும். இப்பாடலில் வேள்வி செய்தோர் மான்தோலைப் போர்த்திக் கொள்ளுதலை,

கவைமரங் கடுக்குங் கவலைய மருப்பிற்
புள்ளி யிரலைத் தோலூ னுதிர்த்துத்

---

144. அப்பதி தன்னுளோ ரந்தணன் மனைவயிற்
புக்கோ னாங்குப் புலைசூழ் வேள்வியிற்
குரூஉத்தொடை மாலை கோட்டிடைச் சுற்றி
வெரூஉப்பகை யஞ்சி வெய்துயிர்த்துப் புலம்பிக்
கொலைநவில் வேட்டுவர் கொடுமர மஞ்சி
வலையிடைப்பட்ட மானே போன்றாங்
கஞ்சிநின் றழைக்கு மாத்துயர் கண்டு
நெஞ்சுநடுக் குற்று... (மணி. 13:28-34)

145. வள்வா யம்பிற் கோடைப் பொருநன்
பண்ணித் தைஇய பயங்கெழு வேள்வியின்
விழுமிது நிகழ்வ தாயினும்... (அக. 13:10-12)

146. வேள்வியி னழகியல் விளம்புவோரும் (பரி. 19:43)

147. ஊன் உண்டு 'உயிர்கட்கு அருளுடையெம்' என்பானும்
'தான் உடன்பாடு இன்றி வினை ஆக்கும்' என்பானும்
காமுறு வேள்வியில் கொல்வானும் - இம்மூவர்
தாம் அறிவர் தாம் கண்டவாறு (திரி 36)

148. கேள்வி கேட்டுப் படிவ மொடியாது
வேள்வி வேட்டனை யுயர்ந்தோ ருவப்ப
... ... ... ... ...
ஒடுங்கீ ரோதி யொண்ணுதல் கருவில்
எண்ணியல் முற்றி யீரறிவு புரிந்து
சால்புஞ் செம்மையு முளப்படப் பிறவுங்
காவற் கமைந்த அரசுதுறை போகிய
வீறுசால் புதல்வற் பெற்றனை... (பதிற். 74:1-2, 17-21)

தீதுகளைந் தெஞ்சிய திகழ்விடு பாண்டிற்
பருதி போகிய புடைகிளை கட்டி
எஃகுடை யிரும்பி னுள்ளமைத்து வல்லோன்
சூடு நிலையுற்றுச் சுடர்விடு தோற்றம்
விசும்பாடு மரபிற் பருந்தூ றளப்ப
நலம்பெறு திருமணி கூட்டு நற்றோள்[149]

எனக் குறித்துள்ளார். புறநானூற்றிலும் இச்செய்தி[150] சுட்டப் பட்டிருப்பதுகொண்டு யாகம் செய்வோர் மான்தோலை அணிதல் மரபாகப் பேணப்பட்டதனை அறிய முடிகின்றது. அரசர்க்குரிய வேள்வியான இராசசூய யாகத்தினைச் சிலம்பில் இளங்கோ வடிகள் பெருநல்வேள்வி,[151] நன்பெருவேள்வி[152] எனக் காட்டி யுள்ளார். இது தவிர ஐம்பெருவேள்வி[153] என்ற குறிப்பும் காணப்படுகிறது.

வேள்வியினை ஆற்றுவதன் மூலம் உயிர்பிறப்படையலாம் என்ற நம்பிக்கை மாடலன் வழி நடுகற் காதையில்,

வானவர் போற்றும் வழிநினக் களிக்கும்
நான்மறை மருங்கின் வேள்விப் பார்ப்பான்
அருமறை மருங்கி னரசர்க் கோங்கிய
பெருநல் வேள்வி நீசெயல் வேண்டும்[154]

---

149. பதிற். 74:9-16.
150. வினைக்குவேண்டி நீபூண்ட
புலப்புல்வாய்க் கலைப்பச்சை
சுவற்பூண்ஞாண் மிசைப்பொலிய (புற. 166:10-12)
151. வானவர் போற்றும் வழிநினக் களிக்கும்
நான்மறை மருங்கின் வேள்விப் பார்ப்பான்
அருமறை மருங்கி னரசர்க் கோங்கிய
பெருநல் வேள்வி நீசெயல் வேண்டும்
(சிலப். 28:175-178)
152. வேள்விச் சாந்தியின் விழாக்கொள வேவி
ஆரிய வரசரை யருஞ்சிறை நீக்கிப்
பேரிசை வஞ்சி மூதூர்ப் புறத்துத்
தாழ்நீர் வேலித் தண்மலர்ப் பூம்பொழில்
வேளா விக்கோ மாளிகை காட்டி
நன்பெரு வேள்வி முடிந்ததற் பின்னாள்
(சிலப். 28:194-199)
153. ஒன்றுபுரி கொள்கை யிருபிறப் பாளர்
முத்தீச் செல்வத்து நான்மறை முற்றி
ஐம்பெரு வேள்வியுஞ் செய்தொழி லோம்பும்
அறுதொழி லந்தணர் பெறுமுறை வகுக்க
(சிலப். 23:67-70)
154. சிலப். 28:175-178.

எனச் சுட்டப்பட்டுள்ளது. வேள்வியினை ஈடேற்றுவதன் வாயிலாகச் சுவர்க்கம் புகலாம் என்ற நம்பிக்கை மதுரைக்காஞ்சியால் தெரியவருகின்றது.[155] வேள்வியில் நெய்சொரிதலும் யூபத்தூண் நாட்டலும்[156] வழக்கங்களாகப் பேணப்பட்டிருந்தனை இலக்கியச் சான்று தெரிவிக்கின்றது. வேள்விச் சடங்கின் இறுதியில் அந்தணர்க்குத் தானம் செய்தல்[157] மரபாகப் பேணப்பட்டிருக்கிறது. இதனையே தொல்காப்பியர் பாடாண்திணைத் துறைகளுள் ஒன்றான 'கபிலை கண்ணிய வேள்விநிலை'யில் குறிக்கின்றார்.[158] வேள்வியில் அந்தணர்க்குக் கபிலநிறமுள்ள பசுவினைத் தானமாகக் கொடுத்தலையே இது சுட்டுகிறதெனலாம். வேள்வி பற்றிக் குறிப்பிடும் பாடல்களில் அந்தணரைக் கேள்வி அந்தணர்[159] என அடைகொடுத்துக் குறிப்பிட்டுள்ளனர். கேள்வி எனப் பண்டைத் தமிழ்ப் புலவர்கள் நான்மறையாகிய வேதங்களையே சுட்டியுள்ளனர். அந்தணர் மேற்கூறிய நான்மறையில் தேர்ச்சி பெற்றோராகவும் அதனை ஓதி வேள்வியினைச் செய்வதனைத் தொழிலாகக் கொண்டிருந்தனர் என்பதும் தெரியவருகின்றது.

சேரன் செங்குட்டுவன் பத்தினிப் பெண்டாகிய கண்ணகிக்குப் படிமம் சமைத்துக் கடவுளாக்கிய நிலையில் அத் தெய்வத்திற்கு வேள்வியும் விழாவும் வகுத்து வேண்ட அப்பத்தினித் தெய்வம் தோன்றி வரம் தந்தனை அடிகள் காட்டுகின்றார்.[160] கடவுளை

---

155. ஆவுதி மண்ணி அவிர்துகில் முடித்து
மாவிசும்பு வழங்கும் பெரியோர் போல (மது. 494-495)

156. நற்பனுவல் நால்வேதத்து
அருஞ்சீர்த்திப் பெருங்கண்ணுறை
நெய்ம்மலி யாவுதி பொங்கப் பன்மாண்
வீயாச் சிறப்பின் வேள்வி முற்றி
யூப நட்ட வியன்களம் பலகொல் (புற. 15:17-21)

157. கேள்வி முற்றிய வேள்வி யந்தணர்க்கு
அருங்கலம் நீரொடு சிதறி... (புற. 361:4-5)

158. தொல்-பொருள். 86:6.

159. கேள்வி யந்தணர் கடவும்
வேள்வி யாவியின் உயிர்க்குமென் னெஞ்சே
(கலி. 36:25-26)

160. கைவினை முற்றிய தெய்வப் படிமத்து
வித்தக ரியற்றிய விளங்கிய கோலத்து
முற்றிழை நன்கல முழுவதும் பூட்டிப்
பூப்பலி செய்து காப்புக்கடை நிறுத்தி
வேள்வியும் விழாவு நாடொறும் வகுத்துக்
கடவுண் மங்கலஞ் செய்கென வேவினன்
(சிலப். 28:228-233)

வேள்வியால் அருத்தும் நிலையும் சுட்டப்பட்டுள்ளது.[161] இச்செய்திகளிலிருந்து கடவுளை நம்பிக்கையோடு இன்புறுத்தி வழிபட்டுவந்தால் தெய்வம் வழிபட்டோர்க்கு வேண்டியதனை நிறைவேற்றும் என்ற நம்பிக்கை அக்காலச் சமுதாயத்தில் நிலவியதனை உணரமுடிகின்றது. வள்ளுவர் விருந்தோம்பலை வேள்வியோடொப்பவைத்துப்பேசியுள்ளார்.[162] அவரும் வேள்வித் தீயில் நெய்சொரிதலைப் பற்றிக் குறிப்பிட்டுள்ளார்.[163] அவருடைய வாக்காலும் வேள்விகள் பல என்பது உறுதியாகின்றது. பரிபாடல் இந்திரனை[164] வேள்வி முதல்வனாகக் குறித்துள்ளது.

## வடக்கிருத்தல்

வடக்குத் திசையை நோக்கியிருந்து சாகும்வரை உண்ணா நோன்பை மேற்கொள்வது வடக்கிருத்தலாகும். குறிப்பிட்ட நோக்கங்கருதி இதனை மேற்கொள்வது வழக்கமாகும் இது மானங் கருதியும் நட்புக் கருதியும் இருக்கப்பட்டனைப் பழந்தமிழ் இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. வடக்கிருத்தலில் வாளையும் கையில்கொண்டு இருந்த நிலையும் தென்படுகிறது. பண்டைத் தமிழர் வீரத்தினையும் மானத்தினையும் உயிரினும் மேம்பட்டதாகக் கருதினர் இதனைப் பழந்தமிழரின் வீரம்பேணிய செயல்களாகிய விழுப்புண் பெற்று மாய்தல்,வாள் போழ்ந்தடக்கல் கொண்டும் மானத்தினை உயிரினும் சிறந்ததாகக் கருதியதனை வடக்கிருத்தல் என்ற செயல்கொண்டும் அறிகின்றோம். பழந்

161. புரையோள் கணவ பூண்கிளர் மார்ப
தொலையாக் கொள்கைச் சுற்றஞ் சுற்ற
வேள்வியிற் கடவு ளருத்தினை கேள்வி
உயர்நிலை யுலகத் தையரின் புறுத்தினை
(பதிற். 70:16-19)

162. இனைத்துணைத் தென்பதொன் றில்லை விருந்தின்
துணைத்துணை வேள்விப் பயன் (திருக். 87)

163. அவிசொரிந் தாயிரம் வேட்டலின் ஒன்றன்
உயிர்செகுத் துண்ணாமை நன்று (திருக். 259)

164. மாதிர மழலவெய் தமரர் வேள்விப்
பாக முண்ட பைங்கட் பார்ப்பான்
உமையொடு புணர்ந்த காம வதுவையுள்
அமையாப் புணர்ச்சி யமைய நெற்றி
இமையா நாட்டத் தொருவரங் கொண்டு
விலங்கென விண்ணோர் வேள்வி முதல்வன்
விரிகதிர் மணிப்பூ ணவற்குத்தா னீத்தது (பரி. 5:26-32)

தமிழரின் வடக்கிருத்தலையும் ஆரியரின் வேத வழக்கோடு இணைந்த பிராயோபவேசம், மகாப்பிரத்தானம் (உத்தரகமனம்) ஆகிய நோன்புகளையும் சமணரின் உடலைத் தியாகம் செய்த லாகிய சல்லேகனையினையும் இவற்றில் வடக்குத்திசை பெறும் பங்கு கொண்டு ஒன்றாகக் கருதும் போக்கும் உண்டு. இதனை ஆரியபழக்கம்[165] எனவும் சமணக் கொள்கை[166] எனவும் சுட்டுவர். மேற்கூறிய இவைகளுக்கிடையேயுள்ள ஒற்றுமைக் கூறின் அடிப்படையில் நோக்கியமையே அவற்றிற்கிடையேயுள்ள வேறுபாட்டினை உணர வாய்ப்பளிக்கவில்லை என நினைக்கத் தூண்டுகிறது.

வடக்கிருத்தலுக்குக் கலைக்களஞ்சியம் 'வானுலகம் விரும்பி னோர் இவ்வுலக நுகர்ச்சியைத் துறந்து பட்டினியால் உடலை மெலிவித்து யோக முயற்சியால் உயிரை நீத்தற்குத் தாம் வாழ்ந்த இடத்தைவிட்டு வடதிசையில் சென்று தங்குதலும் மீளாமல் நியமத்துடன் வடக்குநோக்கிச் செல்லுதலும் மரபு. இதனை உத்ரகமனம் என்றும் மகாப்பிரத்தானம் என்றுங் கூறுவர். தமிழில் இதனை வடக்கிருத்தல் என்பர். வாழ்க்கையில் நாணத்தகு நிலை நேர்ந்ததனாற் சிலர் வடக்கிருந்ததாகத் தமிழ் நூல்கள் கூறுகின்றன'[167] என்று கூறும். இங்கு வடவரின் இருவேறுபட்ட வடக்கிருத்தல் முறைகளான மகாப்பிரத்தானத்தையும் பிரயோப வேசத்தையும் ஒன்றாகக் காட்டியுள்ளனர். இவற்றிற்கிடையே யுள்ள வேறுபாட்டினை சி. சத்தியமூர்த்தி அவர்கள் தன் கட்டு ரையில் சுட்டிக்காட்டியுள்ளார். அவர் உயிர்துறத்தற்பொருட்டு வடக்குநோக்கிப் பட்டினியோடு உட்கார்ந்திருப்பதனைப் பிரா

---

165. தாங்கள் விரும்பியது கிட்டாதகாலத்தில் மூலக்கனலைத் தட்டியெழுப்பி தற்கொலை செய்துகொள்ளும் 'வடக்கிருத்தல்' என்னும் பழக்கம் ஆரியப் பழக்கம் என்று பிரஸ்தாபிக்கப்பட்டுள்ளது.
—ஜீவப்பிரவாகம்; உலாமடல்; கு. அழகிரிசாமி; பக். 77.

166. சல்லேகனை என்பது தமிழில் வடக்கிருத்தல் என்று கூறப்பட்டது. சல்லேகனைக்கு வடக்கு புண்ணிய திசை என்பது அவர்கள் கொள்கை. ஆகவே வடக்கு அமர்ந்து நோற்கப்படுவதனால் சல்லேகனைக்கு வடக் கிருத்தல் என்னும் பெயர் ஏற்பட்டிருக்கலாம் என்று தோன்றுகிறது.
—சமணமும் தமிழும்; வடக்கிருத்தல்; மயிலை சீனி. வேங்கடசாமி; பக். 182.

167. கலைக்களஞ்சியம்—தொகுதி 9; பக். 98.

யோபவேசம் என்றும் வடதிசைப் பெரும்பயணம் மேற்கொண்டு உயிர்விடுவதனை மகாப்பிரத்தானம் அல்லது உத்தரகமனம் எனவும் வேறுபடுத்திக் காட்டியுள்ளார்.[168] பேராசிரியர் மு.இராக வையங்கார் தன் நூல் ஒன்றில் வான்மீகி முனிவர் இயற்றிய இரா மாயண காவியத்தில் ஆரியரின் இருவகையான நோன்பினையும் காட்டியுள்ளதாகச் சுட்டி அதன் செயல் முறையினையும் விளக்கி வடக்கிருத்தல் பழந்தமிழருடைய தென்பதையும் சுட்டியுள்ளார்.[169]

இந்தியாவின் தொன்மையான வடமொழி இதிகாசங்களில் குறிக்கப்படும் பிராயோபவேசம், உத்தரகமனம் ஆகியவற்றில் பிராயோபவேசமே வடக்கிருத்தலோடு இணைத்துப் பேசப்படும் அளவிற்கு ஒற்றுமைப்பட்டு நிற்கின்றது. கீழே வீழ்ந்து இறக்கும் வரை வடதிசை நோக்கிச் சென்று கொண்டிருத்தலாகிய மகாப் பிரத்தானம் போன்ற வினைமுறையினைப் பழந்தமிழ் இலக்கியங் கள் எதிலுமே குறிக்கப் படவில்லை என்பதும் நினைவில் கொள்ளத் தக்கது. பிராயோபவேசத்திற்கும் தமிழரின் வடக்கிருத் தலுக்கும் செயல்முறையில் பொதுவாக ஒற்றுமை காணப்படினும் சிறப்பு நிலையில் நடைமுறை வேறுபாடுகள் சிலவும் தென்படு கின்றன. பிராயோபவேசத்தில் சுட்டப்படும் நீர்குடித்தலும் தருப்பையில் அமர்தலுமாகிய வினைமுறைகள் வடக்கிருத்தலில்

---

168. —ஆய்வுக்கோவை (பத்தாவது கருத்தரங்கு)
—தொகுதி-1; வாள் வடக்கிருத்தல்; சி. சத்தியமூர்த்தி; பக். 230.

169. இராமபிரான் பிரிவுக்காற்றாத அயோத்தி நகரத்து ஜனங்கள் "இராமனுடன் செல்லற்கியலாத நாம் இவ் விடத்தே உபவாசத்தால் உயிரைவிடுவோம்; இன்றேல் கீழே வீழ்ந்து இறக்கும்வரை வடதிசைநோக்கிச் சென்று கொண்டிருத்தலாகிய மகாப்ரஸ்தான விரதத்தை மேற் கொள்வோம்" என்றும் "அங்கதன் பிராட்டியை எங்குத் தேடியும் காணாமையால் மற்ற வானரர்களோடும் உயிர் துறக்கத் துணிந்துபின் தண்ணீர் குடித்து பூமியில் தெற்குமுகமாகப் பரப்பிய தருப்பையின்மேல் கிழக்கு நோக்கியிருந்துகொண்டு பிரயோபவேசம் பூண்டான்" என்றும் வான்மீகி முனிவர் கூறுகின்றார். இதனால் வடக்கிருத்தல் என்ற தமிழ்வழக்குக்கு ஏற்ற வடதொடர் காணப்படவில்லையேனும் உயிர்துறக்கத் துணிவோர் வடதிசையை நோக்கிச் சென்றேனும் இருந்தேனும் மேற்படி விரதம் கொள்ளுதல் மரபு என்பது தெரியலாம்.
—இலக்கிய சாசன வழக்காறுகள்; மு. இராகவை யங்கார்; பக். 44.

காணப்படாததும் சுட்டப்படாத நிலையும் இரண்டும் இருவேறு பட்ட மரபுப் பின்னணியில் உருவானவை, வேறுபட்டவை என்பதனை உணர்த்தும்.

சமணரும் வடக்கிருத்தலும்

வடக்கு நோக்கி உண்ணா நோன்பிருந்து உயிர் துறக்கும் சமணநோன்பு முறையே சல்லேகனை எனப்படும். சல்லேகனை என்பது உடலைத் துறத்தல் எனப் பொருள்படும். சமணரின் சல்லேகனையையும் பழந்தமிழரின் வடக்கிருத்தலையும் ஒன்றாகக் கருதிச் சமணச் செல்வாக்கால் விளைந்த ஒன்றாகக் காட்டுவர்.[170] இவை இரண்டும் குறிக்கோளில் வேறுபட்டு விளங்குவதையும் நடைமுறையில் ஆண், பெண் இருபாலார்க்கும் உரிய ஒன்றாகக் காட்டப்படும் சல்லேகனை நோன்பு ஆண்களுக்கு மட்டுமே உரிய தாகக் காட்டப்படும் வடக்கிருத்தல் என்ற நிலையிலும் வேறுபட்டு விளங்கக் காண்கிறோம். சமணரின் சல்லேகனை நோன்புக் குரிய காரணிகளாக மனவேதனையைத் தரும் இடையூறு, தீராத நோய், மூப்பு, வற்கடம் ஆகியவை அமைகின்றன. சல்லேகனை வீடு பேற்றினையும் வடக்கிருத்தல் துறக்கமாகிய சுவர்க்கத்தினை அடைய முனையும் நம்பிக்கையாலும் குறிக்கோளில் இரண்டும் வேறுபடுவதனை அறியமுடிகின்றது. மேலும் உயிர்க்கொலை கூடாது என்ற தத்துவத்தினைக் கொள்கையாக உடைய சமண சமயம் தமிழரின் புண்கிழித்து முடியும் வாள்வடக்கிருத்தல் என்ற நிலையிலும் வேறுபடுகின்றது சல்லேகனையும் வடக்கிருத்தலும் உண்ணாது வடக்கு நோக்கி இருத்தலிலும் நினைவுச் சின்னமாகி நடுகற்களாகும் நிலையிலும் ஒன்றுபட்டு விளங்கக் காண்கிறோம். இவ்வேறுபாடுகள் கொண்டு இரண்டும் இருவேறுபட்ட மரபுப் பின்னணியில் மலர்ந்தவை என்பது தெளிவாகும்.

தமிழரின் வடக்கிருத்தல்

வடக்கிருத்தல் வெறும் தீர்மானம் அல்ல; அது உண்மையில் உண்ணாது உயிர் துறத்தலேயாகும். வஞ்சினம் கூறிப் பொழுது

---

170. இதனால் சங்க காலத்திலே சல்லேகனை என்னும் வடகிருத்தல் சமணர்களிடத்தில் மட்டும் அல்லாமல் மற்றவர் இடத்திலும் பரவியிருந்ததை அறிகிறோம். இதனால் கடைச்சங்க காலத்திலேயே சமணர் செல்வாக்குச் சிறந்திருந்தது என்பது அறியப்படுகிறது. —சமணமும் தமிழும்; மயிலை சீனி. வேங்கடசாமி; பக். 184.

பல உண்ணா நோன்பிருப்பது[171] பழந்தமிழர் மரபு எனினும் வடக்கிருத்தல் உண்ணா நோன்பிலும் வேறுபட்ட வடக்கு நோக்கியிருந்து உண்ணா நோன்பை மேற்கொண்டு உயிர்விடுதலாகும். இவ்வடக்கிருத்தல் மானக்கேடு,[172] நோக்கம் நிறைவேறாமை,[173] பிரிவாற்றாமை[174] ஆகிய நிலைகள் வந்துற்றபோது மேற்கொள்ளப்பட்டதனை இலக்கியச் சான்றுகள் வாயிலாக அறிகிறோம். பழந்தமிழ்ச் சமுதாயத்திற்கே பொதுவான வழக்கமாக இருந்துள்ளதனை மன்னர், புலவர், வீரர் ஆகியோர் வடக்கிருந்த செய்திகொண்டு அறியமுடிகின்றது. வடக்கிருந்தார் நினைவாக அவர்கள் வடக்கிருந்த இடத்தில் நடுகல் எடுக்கப்பட்டதனை இலக்கியச் சான்றுகள்[175] தெரிவிக்கின்றன. இதனை வடக்கிருந்தார் நடுகற்கள் எனச் சுட்டியுரைப்பர்.

வடக்கு மங்கலதிசை

இறந்த உயிர்கள் யமனுக்குரிய தென்திசைக்குக் கொண்டு செல்லப்படுகின்றன என்ற நம்பிக்கையின் அடிப்படையிலேயே இன்றைய நடைமுறையில் இறந்தோரைத் தெற்கே தலையும் வடக்கே காலும் இருக்கும்படி வைத்துப் புதைக்கின்றனர். யமதிக்காகிய தெற்கிற்கு மறுதலையாகிய வடக்கு மங்கலத்திசை

171. மண்புனை யிஞ்சி மதில்கடந் தல்லது
உண்குவ மல்லேம் புகாவெனக் கூறிக்
கண்ணி கண்ணிய வயவர் பெருமகன் (பதிற். 58:6-8)
கடுஞ்சிலை கடவுந் தழங்குகுரன் முரசம்
அகலிரு விசும்பி னாகத் ததிர
வெவ்வரி நிலைஇய வெயிலெறிந் தல்லது
உண்ணா தடுக்கிய பொழுதுபலகழிய
நெஞ்சுபுக லூக்கத்தார்... (பதிற். 68:3-7)

172. களியியல் யானைக் கரிகால் வளவ
சென்றமர்க் கடந்தநின் ஆற்றல் தோன்ற
வென்றோய் நின்னினும் நல்ல னன்றே
கலிகொள் யாணர் வெண்ணிப் பறந்தலை
மிகப்புக ழுலகம் எய்திப்
புறப்புண் நாணி வடக்கிருந் தோனே (புற. 66: 3-8)

173. அமர்வெஞ் செல்வ நீயவர்க் குலையின்
இகழுந ருவப்பப் பழியெஞ் சுவையே
அதனால் ஒழிகதி லத்தைநின் மறனே...
(புற.213:17-19)

174. இம்மை போலக் காட்டி யும்மை
இடையில் காட்சி நின்னோடு
உடனுறை வாக்குக வுயர்ந்த பாலே (புற.236:10-12)

175. புற. 216:8-12, 221:10-13, 222, 223.

யாகையால்[176] வடக்கிருப்போர் ஊருக்கு வடபால் ஓரிடத்தில் வடக்குநோக்கி அமர்ந்தவண்ணம் உண்ணா நோன்பிருந்து உயிர் துறப்பர். அவ்வாறு உயிர்துறப்போர் துறக்கம் பெறுவர் எனப் பழந்தமிழர் நம்பினர்.[177] மேலும் பழந்தமிழரிடையே மூப்பினும் பிணியினும் இறவாது அமர்க்களத்து வீழ்ந்தோரே துறக்கம் பெறுவர் என்ற நம்பிக்கை இருந்ததனைப் புறநானூறு[178] தெரிவிக்கின்றது. புதைக்கும் வழக்கத்தினையுடைய மக்கள் தெற்கே தலையும் வடக்கே காலும் இருக்குமாறு புதைகுழியில் வைப்பர். இவ்வாறு வைப்பதற்குரிய காரணத்தை மகிழ்நன் அவர்கள் தன் நூல் ஒன்றில் இறந்தவரின் முகம் வடக்குநோக்கி யிருக்க வேண்டுமென்ற கொள்கைபற்றியே இவ்வழக்கம்[179] இருந்ததாகச் சுட்டுகின்றார். மேலும் இன்றைய தமிழரின் வாழ்வில் வடக்குத்திசை பெறும் சிறப்பினையும் சில சான்றுகள்[180] காட்டி விளக்கியுள்ளார். மேற்காட்டிய சான்றுகள் கொண்டு நோக்கும்பொழுது பழந்தமிழர் வடக்கினைத் துறக்க உலகுக்குரிய திசையாகக் கருதினர் எனலாம். மேலும் துறக்கம் பெறவேண்டும் என்ற நம்பிக்கையே வடக்கிருத்தலின் உட்பொதிவாக அமைவதனை இதன் வாயிலாக உய்த்துணர முடிகின்றது.

---

176. ஆதிரை முதல்வனிற் கிளந்த
நாதர்பன் னொருவரும் நன்றிசை காப்போரும்
(பரி. 8:6-7)

177. கரிகால் வளவனொடு வெண்ணிப் பறந்தலைப்
பொருதுபுண் நாணிய சேரலாதன்
அழிகள மருங்கின் வாள்வடக் கிருந்தென
இன்னா இன்னுரை கேட்ட சான்றோர்
அரும்பெற லுலகத் தவனொடு செலீஇயர்
பெரும்பிறி தாகி யாங்கு... (அக.55:10-15)

178. ஆரம ருழக்கிய மறங்கிளர் முன்பின்
நீளிலை யெஃக மறுத்த வுடம்பொடு
வாரா வுலகம் புகுத லொன்றெனப்
படைதொட் டனனே குருசில்... (புற.341:13-16)

179. வடக்கும் தெற்கும்; க.ப. சந்தோஷம்; பக். 28.

180. மருத்துவத்தில் வடக்கே போகும் வேர்களுக்கே மிகுந்த ஆற்றலுண்டென்று கருதப்படுகிறது. பக். 29–30
பிறைச்சந்திரனை யுற்றுநோக்கி அதன் வடகோடு உயர்ந்திருந்தால் நலமென்றும் தென்கோடுயர்ந்திருந்தால் தீதென்றுங் கூறுகின்ற வழக்கம் நாட்டுப்புறங்களில் இன்றுமுண்டு. பக். 30.
—வடக்கும் தெற்கும்; க.ப. சந்தோஷம்.

வாள் வடக்கிருத்தல்

போரில் புறப்புண்பட்டு அதற்கு நாணி வாளைக் கைக் கொண்டு வடக்கிருத்தல் வாள்வடக்கிருத்தல் எனப்படும். இது மன்னருக்கே உரிய செயலாகச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. வாள் கைக்கொண்டிருத்தல் புண்ணை வாளால் கிழித்து முடியும் உயிர்துறத்தலுக்குக் கருவியாகி நிற்பதனை ஓரளவு உய்த்துணர முடிகின்றது. வெண்ணிப் போர்க்களத்தில் சேரலாதன் புறப் புண்ணுக்கு நாணி வடக்கிருந்தான்.[181] மேலும் சேரலாதன் பற்றிய பாடலில் அவன் வாள் கைக்கொண்டு வடக்கிருந்தமை சுட்டப்பட்டுள்ளது.[182] வாளைக் கைக்கொண்டு வடக்கிருந்தமை புண்கிழித்து உயிர் போக்கும் தற்கொலைக்குச் சான்றாகின்றது. பழிபோக்க உயிரிழக்கும் அவனுடன் துறக்கம் செல்ல வேண்டிச் சான்றோர் பலரும் உயிர்துறந்தமையினைப் பாடல்[183] சுட்டு கின்றது. இங்கு வீரசுவர்க்கம் என்ற நம்பிக்கையே நாணத்திற் குட்பட்ட மன்னனுக்கும் அவனைச் சார்ந்த சான்றோர் வடக் கிருந்து நடுகல்லான செயலுக்கும் காரணமாயமைகின்றது.

வடக்கிருந்தார் நடுகற்கள்

வடக்கிருந்தார்க்கு நடுகல் எடுக்கும் அவர்களது சிறந்த பண்பின் நினைவுச் சின்னமாகும். நோக்கங்கருதி வடக்கிருந்து உயிர்விட்ட சான்றோர்க்கு நடுகல் எடுக்கும் வழக்கம் பழந் தமிழிடையே சிறப்புக்கருதிய நினைவுச்சின்னமாக அமைந்த தனையே வடக்கிருந்தார், வாள் வடக்கிருந்தார் ஆகியோர்க்கு எடுக்கப்பட்ட நடுகற்கள் புலப்படுத்துகின்றன. நடுகல்லானோர் காலப்போக்கில் வழிபாட்டிற்குரிய தெய்வமாக மாறி விடுவதனைச் சங்க இலக்கியத்திலும் சிலம்பிலும் சுட்டப்பெறும் நடுகல் வழிபாடு உணர்த்துகின்றது. கோப்பெருஞ்சோழன் தன் நிலையில் தாழ்வு

---

181. கரிகால் வளவனொடு வெண்ணிப் பறந்தலைப்
பொருதுபுண் நாணிய சேரலாதன்
அழிகள மருங்கின் வாள்வடக் கிருந்தென
(அக. 55:10-12)

182. தன்போல் வேந்தன் முன்புகுறித் தெறிந்த
புறப்புண் நாணி மறத்தகை மன்னன்
வாள்வடக் கிருந்தனன்... (புற.65:9-11)

183. பொருதுபுண் நாணிய சேரலாதன்
அழிகள மருங்கின் வாள்வடக் கிருந்தென
இன்னா இன்னுரை கேட்ட சான்றோர்
அரும்பெற லுலகத் தவனொடு செலீஇயர்
பெரும்பிறி தாகி யாங்கு... (அக. 55:11-15)

வந்துழி மானங்காக்க வடக்கிருந்து உயிர்நீத்ததனை அவனது நண்பர்களாகிய பிசிராந்தையார்,[184] பொத்தியார்,[185] பெருஞ் சதுக்கப் பூதனார்[186] ஆகியோர் பாடிய பாடல்களின் வழி நட்பிற் காக உயிர்துறக்கும் தன்னலங் கருதாநிலை புலப்படக் காண் கிறோம். பாரியின் பெரும்பிரிவு கபிலர் வடக்கிருத்தலுக்குக் காரணமாயமைவது கொண்டு மன்னர்-புலவர் உறவு[187] வெளிப் படுகின்றது நட்புக்கருதி வடக்கிருந்து நடுகல்லாகிய பிசிராந்தை யாரைக் கண்ணாகனார் புகழ்ந்தது[188] கொண்டு வடக்கிருந்தார் சிறப்பு வெளிப்படக் காண்கிறோம்.

சமணப் பெண்துறவியாகிய கவுந்தியடிகள் உண்ணா நோன் பிருந்து உயிர்விட்டமை சிலப்பதிகாரத்தில் சுட்டப்பட்டுள்ளது.[189]

---

184. வைகுதொழில் மடியு மடியா விழவின்
யாணர் நன்னாட் டுள்ளும் பாணர்
பைதற் சுற்றத்துப் பசிப்பகை யாகிக்
கோழி யோனே கோப்பெருஞ் சோழன்
பொத்தில் நண்பிற் பொத்தியொடு கெழீஇ
வாயார் பெருநகை வைகலும் நக்கே (புற. 212:5-10)

185. பலர்க்குநிழ லாகிய உலகமீக் கூறித்
தலைப்போ கன்மையிற் சிறுவழி மடங்கி
நிலைபெறு நடுக லாகியக் கண்ணும்
இடங்கொடுத் தளிப்ப மன்ற உடம்போடு
இன்னுயிர் விரும்புங் கிழமைத்
தொன்னட் புடையார் தம்முழைச் செலினே (புற. 223)

186. உள்ளாற்றுக் கவலைப் புள்ளி நீழல்
முழூஉவள்ளுர முணக்கு முள்ள
புலவுதி மாதோ நீயே
பலரா லத்தைநின் குறியிருந் தோரே (புற. 219)

187. பெருந்தகு சிறப்பி னட்பிற் கொல்லாது
ஒருங்குவரல் விடாஅ தொழிகெனக் கூறி
இனையை யாதலி னினக்கு மற்றியான்
மேயினே னன்மை யானே யாயினும்
இம்மை போலக் காட்டி யும்மை
இடையில் காட்சி நின்னோடு
உடனுறை வாக்குக வுயர்ந்த பாலே (புற. 236:6-12)

188. பொன்னுந் துகிரு முத்து மன்னிய
மாமலை பயந்த காமரு மணியும்
இடைபடச் சேய வாயினுந் தொடைபுணர்ந்து
அருவிலை நன்கல மமைக்குங் காலை
ஒருவழித் தோன்றியாங் கென்னுஞ் சான்றோர்
சான்றோர் பால ராப
சாலார் சாலார் பாலரா குபவே (புற. 218)

189. தவந்தரு சிறப்பிற் கவுந்திசீற்றம்
நிவந்தோங்கு செங்கோ னீணில வேந்தன்

இதனைச் சமணரின் சல்லேகனை நோன்பாகக் கருதலாம். இளங்கோவடிகள் இதனை வடக்கிருத்தலாகக் குறிக்காமை கொண்டும் சங்க மரபில் வடக்கிருத்தல் பெண்பாலார்க்குரியதாகக் காட்டப்படாமை கொண்டும் கவுந்தியடிகளின் உண்ணாநோன்பு சல்லேகனையின் பாற்பட்டதென ஊகிக்கலாம். மேலும் அந் நோன்பிருந்து உயிர்விட்ட இருபாலார்க்கும் நினைவுக்கட்களாகிய நிசீதிகைக் கற்கள் எடுக்கப்பட்டமையினைக் கல்வெட்டுச் சான்றுகள்[190] தெரிவிக்கின்றன. சிறுபஞ்சமூலம் வடக்கிருந்தார் மறுபிறப்பில் மன்னராகப் பிறப்பர் எனச் சுட்டும்.[191] இந்நிலை சமணசமயக் கொள்கைப்படி முரண்பட்ட ஒன்றாகும். பிறப் பறுக்கும் விடுபேற்றினை விழையும் சல்லேகனை நோன்பில் பிறப்பை விரும்புநிலை சமய அறத்திற்கு முரண்பட்டதாகும். எனினும் இதனை அது வடக்கிருந்தார் எனக் குறித்துள்ளமை இருவேறுபட்ட மரபின் கலப்பால் ஏற்பட்ட விளைவாகக் கருத வாய்ப்பளிக்கின்றது.

## நடுகல்

சமுதாயச் சிறப்புமிக்க இயல்புகளைக் கொண்டிருந்தவர்களின் இறப்பிற்குப் பின் அவர்களது நினைவாக நடப்பட்ட கல்லே நடுகல் ஆகும். நடுகல் என்றால் நடப்பட்ட கல் எனப் பொருள் படும். இதனை அகநானூறு 'நட்டபோலும் நடாஅ நெடுங்கல்'[192] எனக் குறித்துள்ளது. வீரத்தினைப் போற்றும் பண்பின் அடிப்படையில் தோன்றிய நினைவுச் சின்னம் காலப் போக்கில் ஆவி பற்றிய நம்பிக்கையின் பாற்பட்ட நிலையில்

---

போகுயிர் தாங்கப் பொறைசா லாட்டி
என்னோ டிவர்வினை யுருத்த தோவென
உண்ணா நோன்போ டுயர்பதிப் பெயர்த்ததும் சிலம் (27:79-83)

190. திருநாதர் குன்றுக் கல்வெட்டு.
ஈரோடு தாலுகா விஜயமங்கலம் ஸ்ரீசந்திரப்பிரபா தீர்த்தங்கரர் கோயில் கல்வெட்டு.

191. வலிஅழிந்தார் மூத்தார் வடக்கிருந்தார் நோயால்
நலிபு அழிந்தார் நாட்டு அறைபோய் நைந்தார்—மெலிவு ஒழிய
இன்னவரால் என்னாராய் ஈந்த ஒரு துற்று
மன்னவராச் செய்யும் மதித்து (சிறுபஞ். 73)

192. அக. 269:7.

நடுகல் வழிபாடாக உருப்பெற்றது. வீரயுகத்தில் நினைவுச் சின்னமாகக் கருதப்பட்ட ஒன்று காலப்போக்கில் வழிபாடாக மாற்றம் பெற்றதனையே இது காட்டுகின்றது. எனவே நடுகல் நாட்டும் வழக்கம் நம்பிக்கை வயப்பட்ட நிலையில் நம்பிக்கை வயப்பட்ட வழக்கமாக மாறியமையினையே நடுகல் வழிபாடு குறிப்பதாகக் கருதலாம்.

## நடுகல் நம்பிக்கை

வீரத்தைப் போற்றும் பண்பும் ஆவிபற்றிய நம்பிக்கையுமே நடுகல் நாட்டுவதற்கு அடிப்படையாயின. வீரத்தினையே உயர்வாகக் கருதிய வீரயுகத்தில் தோன்றிய நடுகல் எடுக்கும் வழக்கம் காலப்போக்கில் வேறு சில சமுதாய மதிப்புப் பெற்ற மனிதப் பண்புகளுக்கும் சிறப்பளித்தமையினை நட்பு, மானம், புகழ் ஆகியவற்றிற்காக உயிர்நீத்து நடுகல்லான மாந்தரின் வாழ்வியல் நிகழ்ச்சிகள் உணர்த்துகின்றன. நடுகல் எடுக்கும் வழக்கத்தில் ஏற்பட்ட இடமாற்றம் ஆவிக்கொள்கைக்கு வழியமைத்ததனைப் பிரேசர் (J. G. Frazer) என்ற சமூகமானிடவியல் ஆய்வாளர் (Social Anthropologist) 'இறந்தவனது ஆன்மாவைச் சில சடங்குகள் மூலம் ஓர் குறிப்பிட்ட இடத்திற்கு வரவழைக்கலாம். அங்குள்ள ஓர் பொருளில் நுழைந்து கொள்ளச் செய்யலாம் என்ற நம்பிக்கை உலகமெங்கும் பண்டைய மக்களின் பண்பாட்டில் காணப்படுகிறது'[193] எனச் சுட்டுவார். மேலும் போரில் மாண்ட ஆவி சில நாட்களுக்கு உலகில் உலவுவதாகவும் சாவுச் சடங்குகள் கழிந்த பின்னரே வேறுலகு செல்வதாகவும் நம்பினர். சாவுச் சடங்குகள் நிகழ்த்துவதற்குமுன் கல்நாட்டிச் சடங்கு செய்தால் ஆவியின் ஒரு பகுதி அங்கு தங்குமெனவும் விழாக்காலங்களில் பழம் பிறப்புணர்வுடைய மேலோர் உலகிலுள்ள ஆவி இக்கல்லுக்கு வரும் என்ற நம்பிக்கை வழிபடுபவர்களுக்கு இருந்தது என்பர்.[194] நடுகல்லில் இறந்தோர் ஆவி புகுந்ததாக நம்பும்நிலை நடுகல் வழிபாட்டிற்கு வழிகாட்டியமையினை இதன் வாயிலாக ஓரளவு உய்த்துணர முடிகின்றது.

---

193. ஆராய்ச்சி - மலர் 4 துணர் 13; நடுகற்களும் நம்பிக்கைகளும்; நா. வானமாமலை; பக். 10.

194. ஆராய்ச்சி - மலர் 4 துணர் 13; நடுகற்களும் நம்பிக்கைகளும்; நா. வானமாமலை; பக். 10.

இறந்து போனவர்களுடைய ஆன்மாவிற்கு ஆற்றல் அதிகம் எனவும் அது ஆக்க சக்தியாகவும் அழிவு சக்தியாகவும் வெளிப் படலாமென்பதும் கல்நாட்டியோரின் நம்பிக்கையாகும். எலிஸியம் என்பது இறந்த வீரர் புகும் சுவர்க்கம் எனவும் அது இவ்வுலகி லேயே உள்ளதென்றும் பண்டைய கிரேக்கர்கள் நம்பினர்; அது போலவே பண்டைய ஜெர்மானியர், ரோமானியர், எகிப்தியர், சீனர், தமிழர் ஆகியோரும் சுவர்க்கம் என்ற கருத்தில் நம்பிக்கை யுடையவர்களாயிருந்தனர் என்பார் நா. வானமாமலை.[195] வீரர் கள் போர்க்குச் செல்லும்பொழுது நடுகற்களை வாழ்த்திப் பலி கொடுத்துச் சென்றமை அக்கால நடுகல் நம்பிக்கையினைப் புலப் படுத்தும். இங்கு வீரர்கள் நடுகல்லில் அடங்கியுள்ள ஆவியின் துணைபெற்றுச் செல்வதே அந்நம்பிக்கையாகும். இவ்வழி பாட்டின் எச்சத்தைக் கல்நாட்டுதல் என்னும் சாவுச் சடங்கில் காணமுடிகின்றது.

## முன்னோர் வழிபாடும் நடுகல்லும்

முன்னோர் வழிபாட்டையும் நடுகல் வழிபாட்டையும் ஒன்றாகவே கருதுவர்.[196] இவை வேறு வேறு என்பதனை இலக்கியச் சான்றுகள் தெளிவாக்குகின்றன. பழந்தமிழ் இலக்கி யத்தில் குறிக்கப்படும் தென்புலத்தாரே நமது முன்னோராவர். இவரைப் பிதிரர் என அழைக்கும் மரபுண்டு. பிதிரராகிய முன்னோர்க்கு ஆற்றப்படும் சடங்கு பிதிர்க்கடன் எனப்படும். இது முன்னோரின் நினைவாக அவரது சந்ததியினர் இறந்த முன்னோரது ஆவிக்குச் செய்யும் உண்பித்தலும் வழிபாடும் அடங்கிய ஒன்றாகும். முன்னோர்க்கு நடுகல் எடுத்ததற்கான சான்று இலக்கியத்தில் சுட்டப்படவில்லை. எனினும் தென் புலத்தார் வழிபாட்டிலும்[197] நடுகல் வழிபாட்டிலும்[198] வழிபடு

---

195. ஆராய்ச்சி - நடுகற்களும் நம்பிக்கைகளும்; நா. வானமா மலை; பக். 15-16.

196. இறந்தவர்களுக்கு நன்றிக்கடன் காட்டுவது தமிழர்களின் பழமையான வழிபாட்டு முறையாகும். இறந்தவர் களுக்குக் கல்நாட்டி வழிபட்டனர். அது வீரக்கல் வழி பாடு எனப்படுகிறது.

தமிழகவரலாறும் பண்பாடும்; வி. டி. செல்லம்; பக். 52.

197. The spirits of the dead are worshiped, because they are capable of influencing the welfare of the living in a mysterious way.

—Social History of Kerala—Part-I; P. 140.

198. பீலி சூட்டுவதும் சிறுகலத்துக் கள் வார்ப்பதும் ஆவிச் சடங்குகள். அதிகமானது ஆன்மா மகிழ்ச்சியோடிருக்க அவனது மக்கள் செய்யும் சடங்குகள்.

—ஆராய்ச்சி; நடுகற்களும் நம்பிக்கைகளும்; நா. வான மாமலை; பக். 9.

வோருக்கு உதவும் நிலையில் ஒன்றிணைந்த நம்பிக்கையே இரண்டையும் ஒன்றாகக் கருதும் போக்குக்கு காரணமாகலாம். இவ்விரண்டிற்கும் பொதுவானதாக அமைவது வழிபட்டோர்க்கு உதவுதல் என்ற நம்பிக்கையே. அதிலும் நடுகல் வழிபாடு வழிப் பட்டோர் அனைவருக்கும் உதவும் நிலையினதாக அமைவதும் ஆன்றோர் வணக்கம் (Ancestor worship) உறவினர்க்கு உதவுதல் என்ற நம்பிக்கையடிப்படையில் அமைவதும் குறிப்பிடத்தக்க வேறுபாடாகும். மேலும் நடுகல் வீரத்தினை அடிப்படையாகக் கொண்ட நினைவுச் சின்னமாக அமைந்து வழிபட்டோர்க்கு உதவும் என்ற நம்பிக்கை அடிப்படையிலும் ஆன்றோர் வணக்கம் நினைவுச் சின்னமின்றி உறவினர்க்கு மட்டும் உதவுதல் என்ற நம்பிக்கை அடிப்படையில் அமைந்து நிற்பதும் குறிப்பிடத்தக்க மற்றொரு வேறுபாடாகும். இதன் வாயிலாக மேற்சுட்டிய இரண்டும் இருவேறுபட்ட வழிபாட்டுமுறை என்பது தெளிவாகும்.

### தமிழில் நடுகற்கள்

வீரத்தைப் பாராட்டு முகத்தான் தோன்றிய நடுகல் வணக்கம் காலப்போக்கில் மனிதனின் பிறபண்புகளைப் பாராட்டும் நிலையினதாக அமைவதனை வடக்கிருந்தார் நடுகற்கள் தெரிவிக்கின்றன. நடுகல் எடுக்கும் வழக்கம் சங்ககாலத்தில் ஆண்களுக்குரிய ஒன்றாகக் காட்டப்படுகிறது. காலப்போக்கில் பெண்ணுக்கும் நடுகல் எடுத்துக் கடவுளாக்கிய நிலையினை முதன் முதலில் சிலம்பில்தான் காண்கிறோம். இளங்கோவடிகள், தொல் காப்பியர் காட்டும் நெறியில் நின்று கண்ணகிக்குக் கல்நாட்டிக் கடவுளாக்கிய புதுமையினைச் செய்துள்ளார். இதனைக் காலத் தால் ஏற்பட்ட வழிபாட்டு மாற்றம் எனக் கொளலே பொருந்தும். ஆனால் ஜி. எல். ஹார்ட் என்பவர் கணவனை இழந்த பெண்டிர் தீப்பாய்ந்து உயிர்நீத்தபின் அவர்களுக்குக் கல்நடும் வழக்கம் தென்னிந்தியாவில் பரவலாகக் காணப்பட்டதெனினும் அதனை இலக்கியங்கள் சுட்டவில்லையெனக் கூறி அடிக்குறிப்பில் கண்ணகிக்குக் கல்நாட்டியதனைச் சான்றாக்குகின்றார்.[199]

---

199. While the poems do not mention the practice, it was common in South India to erect stones to satis women who cremated themselves upon the death of their husband.

—**The Poems of Ancient Tamil; P. 42.**

அவரது கூற்றினை ஆராயும்போது சங்க இலக்கியத்தில் பெண்டிர்க்கு நடுகல் எடுக்கும் நிலை இல்லாதிருந்தமை புலனாகின்றது. சிலம்பில் செங்குட்டுவன் இறவாது வானுலகடைந்த கண்ணகிக்குக் கல் எடுத்துப் பத்தினிக் கோட்டம் அமைத்தமை கடவுள் வழிபாடு என்ற நிலையில் நோக்கத் தக்கதேயன்றிக் கல் நடுதல் என்னும் சாவுச்சடங்கு என்ற அடிப்படையில் நோக்கத் தக்கதல்ல என்பதும் கருத்தில் கொள்ளத்தக்கது.

தொல்காப்பியர் புறத்திணையியலுள் வெட்சித் திணையின் மறுதலையாகிய நிரைமீட்டலாகிய கரந்தைத் திணைத் துறைகளுள் நடுகல் எடுக்கும் வழக்கத்தினை,

காட்சி கால்கோள் நீர்ப்படை நடுகல்
சீர்த்தகு மரபில் பெரும்படை வாழ்த்தலென்று
இருமூன்று மரபிற் கல்லொடு புணர[200]

எனக் குறித்துள்ளார். இங்கு ஆடவர்க்குரிய ஒன்றாகவே தொல்காப்பியர் பெயரும் பீடும் எழுதி வழியில் நட்ட வீரக்கல்லினைச் சுட்டக் காண்கிறோம். சங்க இலக்கியத்திலும் நடுகல் ஆண்களுக்குரிய ஒன்றாகக் காட்டப்பட்டிருப்பது கொண்டு பழந்தமிழர் நடுகல் நாட்டுவதனை ஆண்களுக்குரிய ஒன்றாகக் கருதியமை தெளிவாகின்றது. சிலப்பு காட்டும் நடுகல், வழிபாட்டு நிலையில் கடவுளாக்கிய மாற்றத்தினை உணர்த்துவதாகும்.

நடுகற்குரியோர்

நடுகற்குரியோராகப் போரில் மாய்ந்தோர்[201] கறவையினை மீட்டோர்,[202] வடக்கிருந்தோர்,[203]

---

200. தொல். பொருள். 63:19-21.

201 பொரிபரை புதைத்த புலம்புகொ ளியவின்
விழுத்தொடை மறவர் வில்லிட வீழ்ந்தோர்
எழுத்துடை நடுக லின்னிழல் வதியும்
அருஞ்சுரக் கவலை நீந்தி... (அக. 53:9-12)

202. பல்லாத் தழீஇய கல்லா வல்வில்
உழைக்குரற் கூகை யழைப்ப ஆட்டி
நாகுமுலை யன்ன நறும்பூங் கரந்தை
விரகறி யாளர் மரபிற் சூட்ட
நிரையிவண் தந்து நடுக லாகிய
வென்வேல் விடலை யின்மையிற் புலம்பி(புற. 261:11-16)

203. பலர்க்குநிழ லாகி யுலகமீக் கூறித்
தலைப்போ கன்மையிற் சிறுவழி மடங்கி
நிலைபெறு நடுக லாகியக் கண்ணும்

பத்தினிப் பெண்டிர்,[204] ஆகியோர் அமைகின்றனர். உயிர்நீத்த பின்னரே நடுகல் எடுக்கும் வழக்கம் நிலவியதனை மேற்காட்டிய சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. வடக்கிருந்து உயிர்நீத்தார்க்கு நடுகல் எடுத்தல் தன்நிலைமையில் தாழ்வு,[205] புறப்புண்ணுக்கு நாணுதல்,[206] மானம்,[207] நட்பு[208] ஆகிய நிலைகளில் அமையக் காண்கிறோம். மேற்கூறிய நான்கு வகையான நிலைகளை ஒன்றிணைத்துப் பார்க்கும்பொழுது மானவுணர்ச்சியும் நட்புமே வடக்கிருத்தலுக்குரிய காரணமாக அமைகின்றமை புலனாகின்றது.

---

இடங்கொடுத் தளிப்ப மன்ற வுடம்போ
டின்னுயிர் விரும்புங் கிழமைத்
தொன்னட் புடையார் தம்முழைச் செலினே (புற. 223)

204. மதுரை மூதூர் மாநகர் கேடுறக்
கொதியழற் சீற்றம் கொங்கையின் விளைத்து
நன்னா டணைந்து நளிர்ச்சினை வேங்கைப்
பொன்னணி புதுநிழற் பொருந்திய நங்கையை
அறக்களத் தந்தண ராசான் பெருங்கணி
சிறப்புடைக் கம்மியர் தம்மொடுஞ் சென்று
மேலோர் விழையு நூனெறி மாக்கள்
பால்பெற வகுத்த பத்தினிக் கோட்டத்து
(சிலப். 28:218-225)

205. பொங்குநீ ருடுத்தவிம் மலர்தலை யுலகத்து
நின்றலை வந்த விருவரை நினைப்பிற்
றொன்றுறை துப்பினின் பகை ஞரு மல்லர்
அமர்வெங் காட்சியொடு மாறெதிர் பெழுந்தவர்
நினையுங் காலை நீயு மற்றவர்க்
கனையை யல்லை யடுமான் றோன்றல்
பரந்துபடு நல்லிசை யெய்தி மற்றுநீ
உயர்ந்தோ ருலக மெய்தி... (புற. 213:3-10)

206. தன்போல் வேந்தன் முன்பு குறித்தெறிந்த
புறப்புண் ணாணி மறத்தகை மன்னன்
வாள்வடக் கிருந்தன னீங்கு
நாள்போற் கழியல ஞாயிற்றுப் பகலே (புற. 65:9-12)

207. கேளல் கேளிர் வேளாண் சிறுபதம்
மதுகை யின்றி வயிற்றுத்தீத் தணியத்
தாமிரந் துண்ணு மளவை
ஈன்ம ரோவிவ் வுலகத் தானே (புற. 74:4-7)

208. தென்னம் பொருப்ப னன்னாட் டுள்ளும்
பிசிரோ னென்பவென் னுயிரோம் புநனே
செல்வக் காலை நிற்பினும்
அல்லற் காலை நில்லலன் மன்னே (புற. 215:6-9)

வழிபாடு

தொல்காப்பியர் சுட்டும் காட்சி, கால்கோள், நீர்ப்படை, நடுகல், பெரும்படை, வாழ்த்து என்ற முறைமையில் நடுகல் நடப்பட்டதற்கான குறிப்பினைச் சங்கப் பாடல்கள் தெரிவிக்க வில்லை. சங்கப் பாடல்கள் குறிப்பிடும் நடுகல் வழிபாட்டுமுறை பழங்கால மக்களின் வழிபாட்டு இயல்புகளைக் கொண்டிருக்கக் காண்கிறோம். அவற்றில் பலியும் கள்ளும் பீலியும் துடியும் பயன் படுத்தியமை பண்டைத் தமிழரின் இயற்கையான வழிபாட்டு முறையினைத் தெரிவிப்பதாக உள்ளது. நடுகல் வழிபாட்டினை,

நுழைவதி நெடுவேற் குறும்படை மழவர்
முனையாத் தந்து முரம்பின் வீழ்த்த
வில்லேர் வாழ்க்கை விழுத்தொடை மறவர்
வல்லாண் பதுக்கைக் கடவுட் பேண்மார்
நடுகற் பீலி சூட்டித் துடிப்படுத்துத்
தோப்பிக் கள்ளொடு துரூஉப்பலி கொடுக்கும்
போக்கருங் கவலைய புலவுநா றருஞ்சுரம்[209]

என்னும் பாடலில் அம்மூவனார் விவரித்துச் செல்வார். இந்தக் கரந்தை மறவர்க்கு நடுகல்நட்ட செய்தியும் வழிபட்ட மரபும் சுட்டப்பட்டிருக்கிறது. இப்பாடல் ஒன்றில் மட்டுமே செம்மறி யாட்டுக் குட்டியினைப் பலியிட்டு நெல்லாற் சமைத்த கள்ளோடு படைத்தமை குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. பீலி சூட்டும் மரபு பல பாடல்களில்[210] காட்டப்பட்டிருக்கின்றது. பீலி சூட்டுவதன் காரணம் அழகுபடுத்தும் நிலையில் அமைந்த ஒன்றா அல்லது ஏதாவது குறியீட்டின் அடிப்படையில் பயன்கொண்ட ஒன்றா என்பது சிந்தித்தற்குரியது. துடி முழக்குதலே[211] நடுகல்

209. அக. 35:4-10.

210. நடுகற் பீலி சூட்டித் துடிப்படுத்து (அக. 35:8)
பீலி சூட்டிய பிறங்குநிலை நடுகல் (அக. 67:10)
நடுங்கற் பீலி சூட்டி நாரரி
சிறுகலத் துகுப்பவுங் கொள்வன் கொல்லோ
(புற. 232 3-4)
பரலுடை மருங்கிற் பதுக்கை சேர்த்தி
மரல்வகுந்து தொடுத்த செம்பூங் கண்ணியொ
டணிமயிற் பீலி சூட்டிப் பெயர்பொறித்
தினிநட் டனரே கல்லும்... (புற. 260:25-28)

211. நடுகற் பீலி சூட்டித் துடிப்படுத்து (அக. 35:8)

வழிபாட்டில் பேசப்பட்டுள்ளமை கொண்டு சிறுதெய்வ வழிபாட்டு நிலை புலப்படக் காண்கிறோம். நடுகல் பெரும்பாலும் மேற் கூரையற்ற நிலையில் காடுகளில் நடப்பட்டிருப்பினும் ஆடையினைப் பந்தராகக் கட்டியமையும்[212] கூரையமைத்திருந்தமையும்[213] பாடல்களில் குறிக்கப் பெற்றிருக்கின்றன.

நடுகல்லில் நடுகற்களான வீரனின் பெயரும் சிறப்பும் பொறித்தமையும் மற்றும் அவனது படைக்கலங்களை நடுகற் கருகிலேயே ஊன்றியிருந்தமையினையும் மருதனிள நாகனார்,

நடைமெலிந் தொழிந்த சேட்படர் கன்றின்
கடைமணி யுகுநீர் துடைத்த ஆடவரும்
பெயரும் பீடு மெழுதி அதர்தொறும்
பீலி சூட்டிய பிறங்குநிலை நடுகல்
வேலூன்று பலகை வேற்றுமுனை கடுக்கும்
வெருவரு தகுந கானம்...[214]

எனச் சுட்டிச் செல்கின்றார். நடுகல்லில் பீடும் பெயரும் எழுதுதல் பெருவழக்காக அமைவதனை எழுத்துடை நடுகல்,[215] பெயரோடு நட்டகல்,[216] குயிலெழுத்து,[217] கோடுமாயெழுத்து[218] போன்ற

212. உயரிசை வெறுப்பத் தோன்றிய பெயரே
மடஞ்சான் மஞ்ஞை யணிமயிர் சூட்டி
இடம்பிறர் கொள்ளாச் சிறுவழிப்
படஞ்செய் பந்தர்க் கன்மிசை யதுவே
(அக. 260:25-28)

213. கிடுகுநிரைத் தெஃகூன்றி
நடுகல்லி னரண்போல
நெடுந்தூண்டிலிற் காழ்சேர்த்திய
குறுங்கூரைக் குடிநாப்பண் (பட். 78-81)

214. அக. 131:8-13.

215. விழுத்தொடை மறவர் வில்லிடத் தொலைந்தோர்
எழுத்துடை நடுக லன்ன விழுப்பினர் (ஐங். 352:1-2)

216. ஒன்னாத் தெவ்வ ருலைவிடத் தார்த்தென
நல்வழிக் கொடுத்த நாணுடை மறவர்
செல்லா நல்லிசைப் பெயரொடு நட்ட
கல்லேசு கவலை யெண்ணுமிகப் பலவே
(மலை. 386-389)

217. இருங்கவி னில்லாப் பெரும்புன் தாடிக்
கடுங்கண் மறவர் பகழி மாய்த்தென
மருங்குல் நுணுகிய மீபஎழுதிர் நடுகற்
பெயர்பயம் படரத் தோன்று குயிலெழுத்து
(அக. 297:5-8)

218. புன்றலை சிதைத்த வன்றலை நடுகற்
கண்ணி வாடிய மண்ணா மருங்குற்
கூருளி குயின்ற கோடுமா யெழுத்து (அக. 343:5-7)

சொல்லாட்சிகள் தெரிவிக்கின்றன. வீரமே நடுகற்கு அடிப்படையா யமைகின்ற நிலையில் அவனது படைகலம் நடுகல் வழி பாட்டில் சிறப்பிடம் பெறுகின்றது. அவை நடுகற்கருகில் நடப் பட்டுக் காட்சியளித்தமையினைச் சிலபாடல்கள்[219] சுட்டுகின்றன. நடுகல் நடப்பட்ட நிலையிலிருந்து அவை தொடர்ந்து காட்சி தருவதனையே இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. நிரை மீட்டுப்பட்டோர் துறக்க உலகிற்குரியவராகக் கருதப்பட்டதனை,

வையகத் துய்ந்த கன்றுடைப் பல்லான்
நிரையொடு வந்த வுரைய னாகி
உரிகளை யரவ மானத் தானே
அரிதுசெல் லுலகிற் சென்றனன்...[220]

என்னும் பாடல் தெரிவிக்கின்றது. மேற்சுட்டிய சான்றிலிருந்து நடுகல்லானோர் மேலோருலகம் செல்வதற்குரியர் என்ற அக்கால நம்பிக்கை தெளிவுறுகின்றது.

நெல்லும் மலரும் தூவித் தெய்வத்தினை வழிபடும் முறை பழந்தமிழரின் வழிபாட்டுமுறையில் குறிப்பிடத்தக்க ஒன்றாக அமையும். நடுகல் வழிபாட்டிலும் நெல்லைத் தூவி வழிபட்ட மையும்[221] மலரைச்சூட்டி வழிபட்டமையும்[222] தென்படக் காண்

---

219. பெயரும் பீடு மெழுதி யதர்தொறும்
பீலி சூட்டிய பிறங்குநிலை நடுகல்
வேலூ ன்று பலகை வேற்றுமுனை கடுக்கும்
மொழிபெயர் தேஎந் தருமார்... (அக. 67:9-12)
பெயரும் பீடு மெழுதி அதர்தொறும்
பீலி சூட்டிய பிறங்குநிலை நடுகல்
வேலூ ன்று பலகை வேற்றுமுனை கடுக்கும்
வெருவரு தகுந கானம்... (அக. 131:10-13)
கிடுகுநிரைத் தெஃகூன்றி
நடுகல்லி னரண்போல
நெடுந்தூண்டிலிற் காழ்சேர்த்திய
குறுங்கூரைக் குடிநாப்பண் (பட். 78-81)

220. புற. 260:18-21.

221. ஒன்னாத் தெவ்வர் முன்னின்று விலங்கி
ஒளிறேந்து மருப்பிற் களிறெறிந்து வீழ்ந்தெனக்
கல்லே பரவி னல்லது
நெல்லுகுத்துப் பரவுங் கடவுளும் இலவே
(புற. 335:9-12)

222. புன்றலை சிதைத்த வன்றலை நடுகற்
கண்ணி வாடிய மண்ணா மருங்குற்
கூருளி குயின்ற கோடுமா யெழுத்து (அக. 343:5-7)

கிறோம். நடுகற்குப் படைத்தல் என்பது அவர்கள் விரும்பிப் பயன்கொண்ட பொருளாகலாம் என்பது நினைத்தற்குரியது. இன்றைய நடைமுறையில் இறந்தோர்க்குப் படைத்தலில் அவர்கள் விரும்பிய, பயன்படுத்திய பொருட்கள் இடம்பெறுநிலை நடுகற்குப் படைத்தலோடு ஒத்து நோக்கத் தக்கது. நடுகல்லுக்கு நாட்பலி செய்தல் வழக்கமாக இருந்தது என்பதை இரு பாடல்கள்[223] தெரிவிக்கின்றன. மதுரை அறுவை வாணிகன் இளவேட்டனார் நடுகற்கு நாட்பலி ஊட்டிய தன்மையினை,

இல்லடு கள்ளின் சில்குடிச் சீறூர்ப்
புடைநடு கல்லின் நாட்பலி யூட்டி
நன்னீ ராட்டி நெய்ந்நறைக் கொளீஇய
மங்குல் மாப்புகை மறுகுடன் கமழும்
அருமுனை யிருக்கை...[224]

என விவரித்துச் செல்வார். இங்கு நடுகற்குக் காலையில் நீராட்டி நறிய தூபங்காட்டி வழிபட்டநிலை சுட்டத்தக்கதாகும். அகநானூற்றுப் பாடலில் அதிரலாகிய மல்லிகைப்பூ காலைவழி பாட்டில் பலியாகப் பயன்பட்டதனை இளங்கீரனார்[225] காட்டு கின்றார்.

நடுகல்லை வழிபட்டு வேண்டியதைப் பெறலாம் என்ற நம்பிக்கை நிலவியதனை அள்ளூர் நன்முல்லையார் இல்லறத்தை நல்லறமாக்க விழையும் பெண்ணொருத்தி நடுகல்லைத் தொழுது விருந்தெதிர் கோடலைத் தருமாறு வேண்டி வழி பட்டமை கொண்டு விளக்கிச் சென்றுள்ளார்.[226] இங்கு நடுகல் வேண்டியதை அளிக்கும் இறைத்தன்மை பெற்ற ஒன்றாகக்

---

223. அக. 289:1-4, புற. 329:1-5.
224. புற. 329:1-5.
225. சிலையேறட்ட கணைவீழ் வம்பலர்
உயர்பதுக்கு இவர்ந்த ததர்கொடி அதிரல்
நெடுநிலை நடுகல் நாட்பலிக் கூட்டுஞ்
சுரனிடை விலங்கிய மரனோங்கு இயவின்
(அக. 289:1-4)
226. களிறுபொரக் கலங்கு கழல்முள் வேலி
அரிதுண் கூவ லங்குடிச் சீறூர்
ஒலிமென் கூந்த லொண்ணுத லரிவை
நடுகற் கைதொழுது பரவு மொடியாது
விருந்தெதிர் பெறுகதில் யானே... (புற. 306:1-5)

கருதப்பட்டமை வெளிப்படுகிறது. நடுகல்லைத் தொழுதால் மழை பெய்யும் என்ற நம்பிக்கை அக்கால மக்களிடையே நிலவியதனை நடுகல்லைத் தொழாது செல்லுமாறு இரவலனுக்கு அறிவுறுத்தும் நிலையில் அமைந்த பாடலில்,

பெருங்களிற் றடியிற் றோன்று மொருகண்
இரும்பறை யிரவல சேறி யாயிற்
றொழாதனை கழித லோம்புமதி...

... ... ... ...

வில்லுமிழ் கடுங்கணை மூழ்கக்
கொல்புனற் சிறையின் விலங்கியோன் கல்லே[227]

எனச் சுட்டப்பட்டுள்ளது. எனவே, நடுகல் வழிபாடு தெய்வ வழிபாட்டின் தன்மையினைக் கொண்டிருந்தது என்பதை மேற் குறித்த சான்றுகள் உறுதிசெய்கின்றன.

227. புற. 263:1-3, 7-8.

# 4. தமிழரின் மீவியல்பாற்றல்கள் பற்றிய நம்பிக்கைகள்

இலக்கியங்களில் இடம்பெறும் மீவியற்கைக் கூறுகள் கற்பனையின் பாதிப்புக்கு உட்பட்டவை என்றாலும் அவை முழுதும் கற்பனையானவை எனக் கூற முடியாது. இயற்கையின் புதிரான செயல்களை அறிவு கொண்டு உணர இயலாதபோதும் மனித வாழ்வில் நிகழும் ஊறுகளுக்குக் காரணம் கற்பிக்க இயலாத நிலையிலும் மனித மனம் சிலவற்றைப் படைத்துக் காரணம் கற்பித்துக் கொள்கின்றது. அந்நிலையில் அவை நம்பிக்கைகளாக உருப்பெற்று அவ்வக்கால இலக்கியங்களில் சமுதாயச் செல்வாக்குக் காரணமாக இடம்பெற்று விடுகின்றன. அவைகளின் தோற்றம், வளர்ச்சி, நிலைப்பாடு, வீழ்ச்சி ஆகியவற்றினை அறிவது மொழிப்பண்பாட்டின் தன்மையினை அறிவதற்கு அளவுகோலாக அமைவதால் இங்குப் பழந்தமிழ் இலக்கியங்களின்கண் பரவலாக இடம்பெற்றுள்ள மீவியல்புக் கூறுகள் (Supernatural elements) பற்றிய செய்திகளைக் காண்போம். அவற்றுள் இங்குத் தெய்வங்கள், அணங்கு, சூர், பூதம், கூற்றுவன், பேய் பற்றிய செய்திகளை இலக்கியச் சான்றுகளின் அடிப்படையில் நோக்குவோம்.

மீவியல்பு

மீவியல்பாற்றல்களை இயற்கைக்கு அப்பாற்பட்ட சக்திகள் எனக் குறிக்கும் வழக்குண்டு. இதுபற்றி ஔவை துரைசாமிப் பிள்ளை, 'இயற்கைக்கு அப்பாற்பட்ட நிகழ்ச்சிகள் என்பது இயற்கையுலகில் காணப்படாத தெய்வ, தெய்வீக நிகழ்ச்சிகளைச்

குறிப்பதாகும். தெய்வங்களின் செய்கைகளும் தெய்வச் சார்பான நிகழ்ச்சிகளும் மக்கள் வாழ்வில் நேரில் காணப்படாமல் இயற்கை வாழ்வுக்கு அப்பாற்பட்டு நின்று தொடர்பு பெறுவது பற்றி அவை இயற்கைக்கு அப்பாற்பட்டவையெனக் கருதப்படுகின்றன"[1] என்பார். அவரது கருத்தின்படி தெய்வத் தொடர்புடைய அனைத்தும் மீவியல்பாற்றல் பெற்றதாக அமைகின்றன. இவை களை மனிதனின் சமயம் சார்ந்ததாகக் கல்வியாளர்கள் கருதுவர். சமயக் கூறுகள் யாவும் மனிதனுடைய அச்ச உணர்ச்சியிலிருந் தும் குற்ற உணர்ச்சியிலிருந்தும் உண்டாகியிருப்பதாக சிக்மண்ட் பிராய்டு (Sigmund Freud) கருதுகின்றார்.[2] அவைகளை உணர்ந்து கொள்வதற்குச் சமூகவியல் மற்றும் உளவியல் விளக்கங்களே துணை புரிவதாக மானிடவியலார்[3] சுட்டுவர்.

பழந்தமிழரின் சமயக் கோட்பாடு அச்சத்தை அடிப்படை யாகக் கொண்டதாகவே காட்சி தருகின்றது. இதனை இயற் கைக் கூறுகளான மலை, கடல் ஆகியவற்றை வணங்கிய நிலை தெரிவிக்கும். இயற்கையின் பாதிப்புக்குட்பட்ட மனிதன் அவற் றின் தாக்குதல்களிலிருந்து தன்னைக் காப்பாற்றிக் கொள்ள முயன்ற நிலையில் கடவுட்கோட்பாடும் வழிபாடும் தோன்றின. பழந்தமிழரின் கடவுட்கோட்பாடு என்பது ஒரு கலப்பினக் கோட் பாடாகவே காட்சி தருகின்றது. இங்கு இயற்கை வழிபாடும் இறை வழிபாடும் கலந்தே காணப்படுகிறது. பழந்தமிழரின் சமய வாழ்வில் ஆவிக் கொள்கையும் முன்னோர் வழிபாடும் பல தெய்வ வணக்கமும் சிறப்பிடம் வகிப்பதாகச் சுட்டுவர்.[4] பல தெய்வ வணக்கத்தில் சிறு தெய்வ வழிபாடும் பெருந்தெய்வ வழி பாடும் சிறப்பிக்கப்படுகின்ற நிலையினைக் காண்கிறோம்.

---

1. செந்தமிழ்-தொகுதி-51; சிலப்பதிகாரமும் இயற்கைக்கு அப்பாற்பட்ட நிகழ்ச்சிகளும்; ஔவை துரைசாமிப் பிள்ளை; பக். 257.
2. கலைக்களஞ்சியம்—தொகுதி-4; பக். 448.
3. To understand religion in a common sense use of understand (atleast) so both sociological and psychological explanations are required.

 —**Anthropological Approaches to The Study of Religion**; p. XXIII.
4. The concepts of Animism, Ancestor worship and polytheism constituted the religious life of the ancient Tamils including the Cheras.

 —**Culture of the Ancient Cheras**; M. E. Manickavasagom pillai; p. 169.

## கடவுள் நம்பிக்கை

இயற்கையின் அச்சந்தரும் செயல்களே மனிதனைக் கடவுள் நெறிக்கு இட்டுச் சென்றதென்பது மானிடவியலாரின் கருத்தாகும். மனிதன் தன் ஆற்றல் ஓர் வரம்புக்குட்பட்டது என்பதை உணர ஆரம்பித்த நிலையில் கடவுட்கோட்பாடு உருவாகியது. தன் அறிவுக்கும் ஆற்றலுக்கும் முறையே புலப்படாத, உட்படாதவற்றின் மீது அச்சத்தின் காரணமாக மனிதன் நம்பிக்கை கொள்ளத் தொடங்கினான். அந்நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் அவனிடம் கடவுள் நம்பிக்கை தோன்றியதெனலாம். இயற்கையின் புதிரான செயலை மனிதன் உணர இயலாத நிலையில் அதனை வழிபட்டு அமைதிப்படுத்த முயன்றபோது வழிபாடு உருவாகியது. அச்ச உணர்வு அன்பாக மாற்றம் பெற்றுக் காலப் போக்கில் அருளாக வளர்ந்தமையினையே வழிபாட்டு நிலைகள் தெரிவிக்கின்றன.

### இயற்கை வழிபாடு

இயற்கையின் கூறுகளான நிலம், நீர், தீ, காற்று, ஆகாயம், மலை, ஞாயிறு, திங்கள் போன்ற இயற்கைப் பொருட்களை வழிபடும் தன்மையினையே இயற்கை வழிபாடாகக் கருதுவர். பழந்தமிழர் இயற்கைக் கூறுகளை வழிபட்டமையினை மலை, கடல், ஞாயிறு, திங்கள், ஆகியவற்றை வழிபட்டமை தெரிவிக்கும். தொல்காப்பியர் ஞாயிறு, திங்கள், தீச்சுடர் ஆகிய இயற்கையின் முக்கூறுகளை வழிபட்டமையினைப் பாடாண்திணையில்,

> கொடிநிலை கந்தழிவள்ளி என்ற
> வடுநீங்கு சிறப்பின் முதலன மூன்றும்
> கடவுள் வாழ்த்தொடு கண்ணிய வருமே[5]

எனக் காட்டியுள்ளார். இயற்கையின் கூறுகள் மனித நலத்திற்குப் பயன்பட்டமையினை உணர்ந்த மக்கள் அதன் அருட்பண்பினைப் பாராட்டிப் போற்றி வழிபட்டனர். அதுவே காலப் போக்கில் இலக்கிய மரபாக உருப்பெற்றதனைச் சிலம்பின் மங்கல வாழ்த்துப் பாடலில் திங்கள், ஞாயிறு, மாமழை போற்றப்பட்டமை தெளிவுபடுத்தும். இயற்கை வழிபாடு சங்ககாலத் தமிழரிடையே நிலவியதனை காய்கதிர்ச் செல்வன், தண்கதிர் மதியம்

---

5. தொல்-பொருள். 85.

ஆகிய விண்கோள்கள் தொழப்பட்ட நிலையும் மற்றும் மலை, கடல் ஆகியவற்றில் தெய்வம் உறைவதாகக் கருதி வழிபட்டமையும் உணர்த்துகின்றன.

ஞாயிற்றினையும் திங்களையும் பயன் கருதித் தொழுதமையினை உலகப் பண்பாட்டு வரலாறு (History of world culture) தெரிவிக்கின்றது. பண்டைத் தமிழரும் இவற்றைத் தொழுது பரவிய நிலையினைச் சங்க இலக்கியங்கள் சுட்டுகின்றன. பண்பாட்டியல்பிற்குத்தக மக்களினங்கள் இவற்றை ஆண், பெண் எனக் கற்பித்து வழிபட்டுள்ளனர். பழந்தமிழர் இவற்றை ஆண் தெய்வமாகக் கருதி வழிபட்டமையினை இலக்கியங்கள் தெரிவிக்கின்றன. இயற்கையினை அச்சவுணர்வு நிலையில் அணுகி வழிபட்ட மனிதன் காலப்போக்கில் அதன் அருள் நிலையினை போற்றத் தொடங்கிக் கோட்டம் அமைத்து வழிபட்டமையினைச் சிலம்பில் நிலாக்கோட்டம், உச்சிக்கிழான் கோட்டம் வழிபாட்டிற்குரியதாக அமைந்தமை தெளிவுபடுத்தும். இவ்வழிபாட்டுநிலை இயற்கை வழிபாடு, உருவுடைய இறைவழிபாட்டிற்கு வழிவமைத்தமையினைப் புலப்படுத்துகின்றது.

ஞாயிற்றினை வழிபடும் வழக்கம் உலகெங்கும் பரவியிருந்த தொன்மையான வழிபாட்டு நிலையாகும். பழந்தமிழர் ஞாயிற்றினை ஆண் தெய்வமாகவே கருதி வழிபட்டுள்ளனர். இதனைச் சங்க இலக்கியத்தில் ஞாயிற்றினைப் பகல்கெழு செல்வன்,[6] பருதியஞ் செல்வன்[7] எனக் குறிக்கப்பட்டுள்ளமை உணர்த்தும். மேலும் இதனை வலியுறுத்தும் நிலையில் சிலம்பில் சூரியன் கோயிலை 'உச்சிக்கிழான் கோட்டம்'[8] என இளங்கோவடிகள் சுட்டியுள்ளமையும் தெளிவுபடுத்தும். சூரிய வழிபாடு அதுபற்றிய உலக மக்களின் நம்பிக்கைகளை ஒப்பீட்டு நிலையில் 'சங்க இலக்கியத்தில் ஞாயிறு'[9] என்ற கட்டுரையில் டாக்டர் தா. வே.

---

6. குணகடல் இவர்ந்து குருஉக்கதிர் பரப்பிப்
பகல்கெழு செல்வன் குடமலை மறையப்
புலம்புவந் திறுத்த புன்கண்மாலை (நற். 2\5:1-3)
7. பகல்செய் பல்கதிர்ப் பருதியஞ் செல்வன்
அகல்வாய் வானத் தாழி போழ்ந்தென
நீரற வறந்த நிரம்பா நீளிடை (அக. 229 : 1-3)
8. சிலப். 9:11.
9. **Journal of the Department of Tamil**; Vol. I; Sun in Çankam; V. Veerasami; p. 20-26,

வீராசாமி சிறப்பாக ஆராய்ந்துள்ளார். இதனைப் பழந்தமிழர் காலையில் தொழுதமையினை,

> தயங்குதிரைப் பெருங்கட லுலகு தொழத்தோன்றி
> வயங்குகதிர் விரிந்த வுருகெழு மண்டிலம்[10]

என அகநானூறு குறித்துள்ளது. நற்றிணைக் குறிப்பும்[11] இதனை உறுதி செய்கின்றது.

திங்கள் வழிபாடு பழந்தமிழரிடையே சிறப்புற்றிருந்ததனைப் பிறை தொழும் பெண்டிரின் நிலை உணர்த்தும். வாழ்விற்கு ஆக்கமளிக்கும் தன்மையால் பரதவப் பெண்டிர் கடலை வணங்கியமையினை அகநானூறு,

> புகழ்மலி சிறப்பிற் கொற்கை முன்றுறை
> அவிர்கதிர் முத்தமொடு வலம்புரி சொரிந்து
> தழை யணிப் பொலிந்த கோடேந்து அல்குல்
> பழையர் மகளிர் பனித்துறைப் பரவ[12]

எனச் சுட்டிச் செல்கின்றது. அதேபோல் குறிஞ்சிநில மகளிர் மலையினைத் தொழுதமையினைக் கலித்தொகை குறித்துள்ளது.[13] மேற்காட்டிய சான்றுகள்கொண்டு பழந்தமிழர் இயற்கையின் கூறுகளை நன்மை விளைய வேண்டி வழிபட்டமை புலனாகின்றது.

### இறைவழிபாடு

இயற்கை வழிபாட்டின் அடிப்படையில் தோன்றிய இறைவழிபாடு காலப் போக்கில் பல தெய்வ வணக்கத்திற்கு வழியமைத்தது. பல தெய்வக் கோட்பாடு வளர்ந்த நிலையில் சிறு தெய்வம், பெருந்தெய்வம் என்ற பாகுபாடும் தோன்றியது. இதனைச் சங்க இலக்கியத்தில் தெளிவாகக் காணமுடிகின்றது. சான்றாகப் புறநானூற்றில், பலராமனையும் திருமாலையும் இருபெருந்

---

10. அக. 263 : 1-2.
11. முந்நீர் மீமிசைப் பலர்தொழத் தோன்றி
    ஏமுற விளங்கிய சுடரினும்
    வாய்மை சான்றநின் சொல்நயந் தோர்க்கே
    (நற். 283 : 6-8)
12. அக. 201:4-7.
13. கொடிச்சியர் கூப்பி வரைதொழு கைபோல் (கலி. 40:11)

தெய்வமாகச் சுட்டியுள்ளமை தெளிவுபடுத்தும்.[14] சிறு தெய்வங்களை வழிபடும் வழக்கமும் நிலவியதனை மன்றம்[15] பொதியில்,[16] கள்ளி,[17] பெண்ணை[18] ஆகியவற்றில் உறைந்த கடவுளரை வழுத்திச் சென்றமை தெரிவிக்கின்றது. இத்தெய்வங்கள் மக்களின் வழிபடு தெய்வங்களாக அமைந்து அவர்களின் வாழ்வினை ஒரு கட்டுக்கோப்பிற்குள் கொண்டுவரக் காரணமாக அமைந்ததெனில் அது மிகையன்று.

பழந்தமிழரின் கடவுட்கொள்கையில் இயற்கை வழிபாடும் பலதெய்வ வழிபாடும் சிறப்புப் பெற்றிருந்த நிலையினைக் காண முடிகின்றது. தமிழரின் தனித்த வழிபாட்டுமுறை காலப்போக்கில் பிறபண்பாட்டின் தாக்கத்தால் கலப்புப்பெற்ற நிலையினையே இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. அவை பெரும்பாலும் ஆரியரின் தெய்வங்களும் வழிபாட்டு முறைகளும் செல்வாக்குப் பெற்று வளர்ந்துவந்த நிலைகளை வெளிப்படுத்துவனவாக உள்ளன. இதனை ஆரியத் தெய்வங்களான இந்திரன், வருணன் ஆகியோர் பெறும் சிறப்புக் கொண்டும் வேத முறையிலான வேள்வி வழிபாட்டு நிலைகள் கொண்டும் உணரலாம். ஆரியத் தெய்வங்களும் வழிபாட்டு முறைகளும் தமிழகத்தில் சிறப்புப் பெறுவதற்கு சமுதாயத்தில் உயர்ந்த நிலையிலிருந்த அந்தணரும் அரசரும் காரணமாய் அமைந்தனர் எனில் அது மிகையன்று.

இல்லில் தெய்வம் ஏற்றி வழிபட்ட நிலையினை நெடுநல்வாடை,

> நெல்லு மலருந் தூஉய்க்கை தொழுது
> மல்ல லாவண மாலை யயர[19]

---

14. பானிற வுருவிற் பனைக்கொடி யோனும்
நீனிற வுருவி னேமி யோனுமென்
றிருபெருந் தெய்வமு முடனின் றாஅங்கு (புற. 58:14-16)
15. மன்ற மராஅத்த பேஎமுதிர் கடவுள்
கொடியோர்த் தெறூஉ மென்ப... (குறு. 87:1-2)
16. கலிகெழு கடவுள் கந்தங் கைவிடப்
பலிகண் மாறிய பாழ்படு பொதியில் (புற. 52:12-13)
17. கள்ளி நீழற் கடவுள் வாழ்த்தி (புற. 260:5)
18. தொன்றுஉறை கடவுள் சேர்ந்த பராரை
மன்றப் பெண்ணை... (நற். 303:3-4)
19. நெடு. 43-44

எனக் குறிக்கின்றது. இங்கு இல்லில் அமைந்த தெய்வத்தை மாலைக்காலத்தில் பெண்டிர் விளக்கேற்றி நெல்லும் மலரும் தூவி வழிபட்டமை ஆக்கங்கருதிச் செய்யப்பட்ட வேண்டுதலாகவே காட்சி தருகின்றது. தெய்வங்களை அமைதிப்படுத்தும் நிலையி லேயே பலியும் படையலும் அமையக் காண்கிறோம். உயிர்ப்பலி மரபு தொடக்க கால நாகரிக மக்களின் வழிபாட்டுமுறை எனினும் அத்துடன் மலர்ப்பலியும் இருந்துள்ளதனைத் தமிழிலக்கியங்கள் குறித்துச் செல்கின்றன. இதனை மதுரைக்காஞ்சி,

பூவினர் புகையினர் தொழுவனர் பழிச்சி[20]

எனச் சுட்டுகின்றது. பழந்தமிழரின் கடவுள் வழிபாட்டில் பூ,[21] நெல்,[22] தினை[23] ஆகியவைகளைப் படைத்து வழிபட்டமை குறிப்பிடத் தக்கதாக அமையக் காண்கிறோம். தெய்வத்திற்கு நாட்பலியும்,[24] அந்திவிழவும்[25] நிகழ்த்தியுள்ளனர். கடவுட்குரிய மலர்களாகக் காந்தளும்[26] தாமரையும்[27] அமைகின்றன. தெய் வத்தை வணங்கும் முறையினை,

கைதொழூஉப் பரவிக் காலுற வணங்கி[28]

என நக்கீரர் காட்டிச் செல்கின்றார்.

---

20. மது. 467.
21. ஆர்கலின் விழவுக்களங் கடுப்ப நாளும்
    விரவுப்பூம் பலியொடு விரைஇ அன்னை
    கடியுடை வியனகர் காவல் கண்ணி
    முருகென் வேலற் றருஉம் (அக. 232:11-14)
22. நெல்லு மலருந் தூஉய்க்கை தொழுது
    மல்ல லாவண மாலை யயர (நெடு. 43-44)
23. சிறுதினை மலரொடு விரைஇ மறி அறுத்து (திரு. 218)
24. நெடுநிலை நடுகல் நாட்பலிக் கூட்டுஞ்
    சுரனிடை விலங்கிய மரனோங் கியவின் (அக. 289:3-4)
25. மாசற விளங்கிய யாக்கையர் சூழ்சுடர்
    வாடாப் பூவி னிமையா நாட்டத்து
    நாற்ற வுணவி னுருகெழு பெரியோர்க்கு
    மாற்றரு மரபி னுயர்பலி கொடுமார்
    அந்தி விழவிற் றூரியங் கறங்க (மது. 456-460)
26. நீர்த்துடை நெடுங்கயந் தீப்பட மலர்ந்த
    கடவு ளொண்பூ... (பெரு. 289-290)
27. சோலை யடுக்கத்துச் சுரும்புண விரிந்த
    கடவுட் காந்த ளுள்ளும் பலவுட
    னிறும்பூது கஞலிய வாய்மலர் நாறி (அக. 152:16-18)
28. திரு. 252.

தெய்வத்தன்மையின் இயல்புகளாக,

மாசற விளங்கிய யாக்கையர் சூழ்சுடர்
வாடாப் பூவி னிமையா நாட்டத்து
நாற்ற வுணவி னுருகெழு பெரியோர்க்கு[29]

எனச் சிறப்புக் கூறுகளை மதுரைக்காஞ்சி சுட்டுகின்றது. தெய்வம் வழங்குதற்குரிய காலம் கங்குல்[30] எனவும் குறிக்கின்றது. தெய்வம் வேண்டியதைக் கொடுக்கும் என்ற நம்பிக்கை அக்காலச் சமுதாய நம்பிக்கையாய்த் தென்படக் காண்கிறோம். இதனைக் குறவர் மழை மேற்குயர்கெனப் பலிதூவி வழிபாடாற்றியமையும்[31] கடவுளைப் பேணியதால் பிள்ளைப்பேறு வாய்த்ததாகக் கருதியமையும்[32] தெரிவிக்கின்றன. கொடியோரைக் கடவுள் ஒறுக்கும்[33] என்பதையும் ஆபத்துக் காலங்களில் வழிபட்ட தெய்வம் வழிப்பட்டவரைக் காக்கும்[34] என்பதையும் இலக்கியச் சான்றுகள் கொண்டு அறியமுடிகின்றது.

கடவுளுக்குப் படைத்தல் என்பது கடவுளுக்கு சில பொருட்களைக் கொடுப்பதாக நிச்சயித்துப் படைத்தல் ஆகும். குறுந்தொகையில் குறவன் தன் புனத்தில் முதலில் விளைந்த தினைக் கதிரைக் கடவுளுக்குப் படைப்பதாக உறுதிபூண்டிருந்த நிலையில் அதனை அங்கு வதிந்த மயில் உண்டு வெறியாடியதாகக் காட்டப்

---

29. மது. 456-458.
30. அசைவில ரெழுந்து நயம்வந்து வழங்கலிற்
கடவுள் வழங்குங் கையறு கங்குலும் (மது. 650-651)
31. அமர்க்கண் ஆமான் அருநிறம் முள்காது
பணைத்த பகழிப் போக்குநினைந்து கானவன்
அணங்கொடு நின்றது மலைவான் கொள்கெனக்
கடவுள் ஓங்குவரை பேண்மார் வேட்டெழுந்து
கிளையொடு மகிழுங் குன்ற நாடன் (நற்.165:1-5)
32. குன்றக் குறவன் கடவுட் பேணி
இரந்தனன் பெற்ற வெல்வளைக் குறுமகள் (ஐங்.257:1-2)
33. மன்ற மராஅத்த பேஎமுதிர் கடவுள்
கொடியோர்த் தெறூஉ மென்ப யாவதும்
கொடிய ரல்லரெங் குன்றுகெழு நாடர் (குறு. 87:1-3)
34. அழிவில முயலு மார்வ மாக்கள்
வழிபடு தெய்வங் கட்கண் டாஅங்
கலமரல் வருத்தந் தீர... (நற். 9:1-3)

பட்டுள்ளது.[35] இங்கு மயிலோடு தொடர்புடைய செய்தி கற்பனை என்றாலும் அக்கற்பனைக்கு அடிப்படையான கடவுளுக்குப் படைத்தல் என்ற நம்பிக்கையினைக் கருத்தில் கொள்ள வேண்டும். இந்நம்பிக்கையின் எச்சங்களைக் கிராமப்புற மக்களின் வாழ்க்கையில் காணமுடிகின்றது.. அவர்கள் தங்களது நிலத்தில் விளைந்த முதற்பலனைக் கடவுளுக்குப் படைக்கும் முகத்தான் கோயிலுக்குக் கொடுத்துவிடுகின்றனர். மற்றும் புதிய தானியங்களைக் கடவுளுக்குப் படைத்த பின்னரே உண்ணும் வழக்கத்தினைக் கைக்கொண்டுள்ளனர். இதனை அவர்கள் புதியது படைத்தல் என்றழைக்கின்றனர்.

பலதெய்வ வணக்கம் நிலவிய அக்காலத்திலேயே உலகைப் படைத்தவன் ஒருவன் என்ற கொள்கையும் தமிழரிடையே நிலவியதனை நற்றிணை,

ஐதேகு அம்மஇவ் வுலகுபடைத் தோனே[36]

எனச் சுட்டுகின்றது. புறநானூறும் இதனை ஆதரித்துச் செல்லக் காண்கிறோம்.[37] தெய்வஞ்சுட்டிச் சூள் செய்து அது பொய்ப்பின் சூளாற் குறிக்கப்படும் தெய்வம் வருத்தும் என்பது அன்றைய சமுதாய நம்பிக்கையாகக் காட்சி தருகின்றது. இதனை சூள் பொய்த்தமைக்காகக் கடவுளுக்குப் பலிதூவி வழிபட்டமை[38] புலப்படுத்தும். உயர்ந்த பண்புடையோரும் கடவுளாகத் தகுதி

---

35. புனவன் றுடவைப் பொன்போற் சிறுதினைக்
கடியுண் கடவுட் கிட்ட செழுங்குரல்
அறியா துண்ட மஞ்ஞை யாடுமகள்
வெறியுறு வனப்பின் வெய்துற்று நடுங்கும் (குறு 105:1-4)

36. நற். 240:1.

37. ஓரி னெய்தல் கறங்க வோரில்
ஈர்ந்தண் முழவின் பாணி ததும்பப்
புணர்ந்தோர் பூவணி யணியப் பிரிந்தோர்
பைத லுண்கண் பனிவார் புறைப்பப்
படைத்தோன் மன்றவப் பண்பி லாளன் (புற.194:1-5)

38. பெருந்தோள் நெகிழ அவ்வரி வாடச்
சிறுமெல் ஆகம் பெரும்பசப்பு ஊர
இன்னேம் ஆக எற்கண்டு நாணி
நின்னொடு தெளித்தனர் ஆயினும் என்னதூஉம்
அணங்கல் ஓம்புமதி வாழிய நீயெனக்
கணங்கெழு கடவுட்கு உயிர்பலி தூஉய்ப்
பரவினம் வருகஞ் சென்மோ தோழி (நற்.358:1-7)

யுடையவராகக் கருதப்பட்டதனைச் சிலம்பில் கண்ணகிக்குக் கோட்டமமைத்த செங்குட்டுவனின் வழிபாட்டுநிலை தெரிவிக்கக் காண்கிறோம்.

பழந்தமிழகத்தில் இயற்கையை வழிபட்ட நிலையும் உருவுடைய கடவுளரை வழிபட்டமையும் கலந்து காணப்படுவதனையே இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. இயற்கையினை வழிபட்டதனை ஞாயிறு, மதி, கடல், மலை ஆகியவற்றினை வழிபட்டமை உணர்த்துகின்றது. பிற உருவுடைய தெய்வங்களை வழிபட்டமையினைச் சிவன், திருமால், இந்திரன், வருணன், முருகன், கொற்றவை ஆகிய தெய்வங்களை நன்மை வேண்டி வழிபட்ட நிலைகள் தெரிவிக்கக் காண்கிறோம். இலக்கியச் சான்றுகளின் வழி, கடவுளர் நிலையிலும் வழிபாட்டு நிலையிலும் ஒரு கலப்பான பண்பாட்டுப் போக்கினையே காண முடிகின்றது.

அணங்கு

சமுதாயத்தின் சிந்தனைக்குத் தக இலக்கியங்கள் உருப்பெறுவதுண்டு. அவ்வம் மொழிகளில் தோன்றிய இலக்கியங்கள் அவ்வம் மக்களின் மனவுணர்வுகளைப் பிரதிபலிக்கின்ற நிலையில் சில தனிப்பட்ட இயல்புகளைக் கொண்டு விளங்கும். அவற்றை இனங்கண்டு அவ்வம்மொழிப் பண்பாட்டின் சிறப்புக் கூறுகளை எடுத்துணர்த்துவது பண்பாட்டுக் கல்விக்கு (Cultural Study) உறுதுணையாக அமையும். அந்நிலையில் தமிழிலக்கியத்தில் பேசப்பட்டுள்ள மனித இயல்புக்கு அப்பாற்பட்ட சக்திகளின் செல்வாக்கு ஆராயத்தக்கது அவைகளில் மிகுந்த ஈடுபாடு கொண்டு நம்பிக்கை வயப்பட்டுச் செயல்பட்டுள்ள நிலையினைப் பல்வேறு காலகட்டங்களில் தோன்றிய இலக்கியங்களின் வழி அறிய முடிகின்றது. பழந்தமிழ் இலக்கியத்தின்கண் பயின்று வந்துள்ள பல்வேறு கற்பனைச் சக்திகளின் செல்வாக்கு மனித வாழ்வில் அவைபெறும் இடம் கருதி ஆராயத் தக்கதாக அமைகின்றது. அந்நிலையில் இங்குப் பழந்தமிழ் இலக்கியத்துள் சுட்டப்பட்டுள்ள மனிதசக்திக்கு அப்பாற்பட்ட புதிராயுள்ள அணங்கு பற்றிய செய்திகளை ஆராயலாம்.

சங்க இலக்கியமும் வடமொழி இலக்கியமும் மரபு நிலையில் ஒரு காலகட்டத்தில் ஒன்றுபட்டிருப்பதாகவும்[39] இவ்விரு மொழிகளும் பண்டு மத்திய தக்காணப் பகுதியில் சிறப்புடன் விளங்கிய கற்காலப் பண்பாட்டின் கூறுகளைத் தன்வயமாக்கிக் கொண்டதாகவும்[40] ஜி. எல். ஹார்ட் குறிப்பிடுகின்றார். மேலும் அவர் தமிழிலக்கியத்தில் குறிக்கப்படும் அணங்கு மத்திய தக்காண நாகரிகத்திலும் அதுபோன்றே கருதப்பட்டிருப்பதாயும் எடுத்துரைத்துள்ளார். அது அபாயத்தை விளைவிக்கக்கூடிய புனிதசக்தி என்றும் பொருட்களிலோ அல்லது மானிடரிலோ தங்கக் கூடியதென்றும் சுட்டுவார்.[41] அச்சக்தி பெரும்பாலும் கற்புடைப் பெண்டிர்,

---

39. Any scholar who is familiar with Sanskrit Literature knows at once upon seeing the poems of ancient Tamil "Sangam" literature of the first through the third centuries A.D. that they are related to Sanskrit literature of classical times.

    —**A History of Indian Literature**— Volume X Fasc 2; A Common source for Tamil and Sanskrit literature; George Luzerene Hart; **P.317.**

40. This evidence taken together suggests strongly that both Tamil and Sanskrit derived their shared conventions, metres and techniques from a common source, for it is clear that neither barrowed directly from the other. P.320.

    Moreover, the evidence shows that for the most part the shared elements entered the Indo-Aryan tradition in Maharastri prakrit, the language of Hala's Sattasai.
    —**A Histosy of Indian Literature**— Volume X Fasc 2; P. 320.

41. The chief element in the Weltanschaung of the Tamils was the force which they called ananku. This powers which no doubt played much the same role in the Daccani civilization as it did in Tamil civilization of the time of the anthologies, was a potentially danger rous sacred force which was considered to inhere in any object or person thought to be especially potent for a number of reasons. Anything in which it inhered had to be carefully controlled, lest the power go out of control and wreak havoc.

    —**A History of Indian Literature**— Volume X Fasc 2; P.321.

மன்னன், முரசு, குறிப்பிட்ட இடங்கள், நற்கற்கள், இறந்தோரின் உடல்கள், விதவைகள் மற்றும் பருவமடைந்த பெண்கள் ஆகியவற்றில் புனிதத்தன்மை காக்கப்படும்வரை தங்கியிருந்து காக்கும்[42] என்பார்.

அணங்கு என்ற புனிதசக்தி மனிதனைச் சரியான வழியில் செலுத்தி அவனை நிறைவுடையவனாக்கும் என்றும் அவன் வழி தவறினால் அச்சக்தி மனிதனது கட்டுப்பாட்டிற்கு உட்படாது அவனுக்கும் அவனைச்சார்ந்த உறவினர்க்கும் தீங்கினைவிளைவிக்கும் என்று கூறி, சான்றாக அவர் கற்புடைய மனைவி தன் கற்பினைக் காக்காவிட்டால் அணங்கு பேராற்றல் பெற்று அடங்காது அவளது கணவனுக்கோ அல்லது அவனைச் சார்ந்தோர்க்கோ அல்லது அவளது உறவினர்க்கோ பேரிழப்பை உண்டு பண்ணும்[43] என்றும் விளக்கிச் செல்கின்றார். மேற்கூறியவற்றிலிருந்து எங்கு புனிதத் தன்மை அமைகின்றதோ அங்கு அணங்கு உறையும் என்பது புலனாகின்றது. செயல்கள் ஒழுங்கான முறையில் செயல்படவும் மேற்கூறிய புனித சக்தியினைக் கண்காணிக்கவும் சமுதாயத்தில் ஒருபிரிவினர் இருந்தனர் என்றும் அவர்களே பூசாரிகளாகக் கருதப் பட்டதாகவும் கூறுவர்.[44] அவர்கள் மந்திர ஆற்றல் கொண்டும்

---

42. Among the places in which this power inhered were a chaste woman, a king, certain drums, special columns, memorial stones inhabited by the spirits of the dead heroes, dead bodies, widows and women in their menstrual or puerperal periods.

—**A History of Indian Literature**— Volume X Fasc 2; P.321.

43. For example, it was strongly present in a chaste wife; if she should fail to keep her chastity, then ananku would go out of control, bringing destruction to her husband and perhaps also to others.

—**A History of Indian Literature**—Volume X Fasc 2; P.321.

44. It is not strange that there were special classes of people whose occupation was to keep this power, which was so important to the right functioning of all things in the world in its proper condition. Of course, every society has had its priests those who keep magic or spiritual forces in their proper places and invoke them at the proper time.

—**A History of Indian Literature** —Volume X Fasc 2; P.322.

குறிப்பிட்ட நேரத்தில் இச்சக்தியினைப் போற்றிப் பாடுவதன் வாயிலாகவும் இச்சக்தியினைக் கட்டுப்படுத்தி வந்தனர் என்பார். இச்சக்தியினைக் கட்டுப்படுத்தும் பூசாரிகளை அக்கால மக்கள் சமுதாயம் அபாயமிக்கவர்களாகக் கருதித் தாழ்ந்த வகுப்பினராக எண்ணியதாகச் சுட்டிச் செல்கின்றார். அணங்கு பற்றிய அவரது கருத்துகளின் அடிப்படையில் பண்டைத் தமிழிலக்கியங்களில் அணங்கு எந்நிலையில் பயின்று வந்துள்ளது என்பதைக் காண்போம்.

## இலக்கியத்தில் அணங்கு

இயற்கையின் கூறுகள் மற்றும் செயல்களின் அச்சமூட்டும் பண்புகளுக்கும் புதிரான செயல்களுக்கும் காரணம் கண்டுபிடிக்க இயலாத மனிதமனத்தின் கற்பனைப் படைப்பே அணங்கு எனலாம். பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் அணங்கு பற்றிய செய்திகள் மிகுத்துப் பேசப்பட்டுள்ளன. தொல்காப்பியத்திலேயே இது பற்றிய குறிப்பினைக் காணமுடிகின்றது. தொல்காப்பியர் மெய்ப்பாட்டியலில் எண்வகை மெய்ப்பாடுகளை விவரிக்கும் நிலையில் அச்சம் என்ற மெய்ப்பாட்டிற்குரிய வாயில்களாக,

> அணங்கே விலங்கே கள்வர்தம் இறையெனப்
> பிணங்கல் சாலா அச்சம் நான்கே[45]

என நான்கினைச் சுட்டியுள்ளார். அணங்கு என்பதற்குப் பேராசிரியர் 'அணங்கென்பன பேயும் பூதமும் அணங்குதற் றொழிலராகிய சவந்தின் பெண்டிர் முதலாயினாரும் உருமிசைத் தொடக்கத்தனவும் எனப்படும்[46]' என்பார். இங்கு அணங்கு என்பது அச்சத்தை விளைவிக்கக்கூடிய வருத்தும் பண்பின் அடிப்படையில் அமைந்த உருவற்ற மற்றும் உருவுடைய கூறுகளின் சக்திகளைக் குறிக்கக்கூடிய ஒன்றாகக் காட்டப்பட்டிருக்கின்றது. ஆனால் தொல்காப்பியர் நூற்பாவில் அச்சத்திற்குரிய காரணிகளாக அமையும் கூறுகளில் அணங்கு தவிர ஏனைய மூன்றும் உருவுடை-

---

45. தொல்-பொருள். 252.
46. தொல்காப்பியம் பொருளதிகாரம்; பேராசிரியர் உரை; கழக வெளியீடு; பக். 14.

யனவாக இருப்பதுகொண்டு அணங்கும் உருவுடைய ஒன்றாகவே கருதப்பட்டிருக்க வேண்டுமென ஊகிக்கலாம். அணங்கும் பேயும் வேண்டிய உருவங்களை எடுக்கவல்லன என்பதை மதுரைக் காஞ்சி[47] சுட்டுவது கொண்டும் பேயும் அணங்கும் பழந்தமிழ்ப் புலவர்களால் பலவிடங்களில் ஒருங்கிணைத்துப் பேசப்பட்டிருப் பது[48]கொண்டும் மற்றும் பேயின்உருவநிலை அதன் அங்கங்களின் அடிப்படையில் புலப்படுத்தப்பட்டுள்ளமை கொண்டும் அணங்கும் உருவுடைய ஒன்றாகவே கருதப்பட்டிருக்கலாம். இதனைத் தெளி வாக மணிமேகலைக் காப்பியத்தில் பார்ப்பனச் சிறுவனான சார்ங் கலன் சுடுகாட்டுக் கோட்டமாகிய சக்கரவாளக் கோட்டத்தை நகராக நினைத்து அதனுள் தனியே சென்று அங்குக் களித்தாடிய பேயொன்றைக் கண்டு அஞ்சி இறந்த நிலையில் சார்ங்கலனின் தாயாகிய கோதமை, மாண்ட தன் அருமைப் புதல்வனை எடுத்துச் சென்று அங்குறையும் தெய்வமான சம்பாபதியிடம் அணங்கோ பேயோ தன் மகனுயிரைக் கவர்ந்து சென்றதாக முறையிட்ட நிலையில் சம்பாதித் தெய்வம் தோன்றி 'உன் மகனுயிரை அணங்கும் பேயும் கவர்ந்தில; அவனுடைய அறியாமையே கவர்ந்துசென்றது'[49] என்று உணர்த்தியமை கொண்டு அறிய முடி கின்றது. இங்கு அணங்கு என்பதற்குப் பொருளாக உரைக்குறிப் பெழுதிய டாக்டர் உ.வே.சா. அவர்கள் 'காமநெறியான் உயிர் கொள்ளுந் தெய்வமகள்'[50] எனக் குறித்துச் செல்கின்றார்.

---

47. பானாட் கொண்ட கங்குல் இடையது
பேயும் அணங்கும் உருவுகொண் டாய்கோற்
கூற்றக் கொல்தேர் கழுதொடு கொட்ப (மது.631-633)

பானாட் கொண்ட கங்குல் இடையது
பேயும் அணங்கும் உருவுகொண் டாய்கோற்
கூற்றக் கொல்தேர் கழுதொடு கொட்ப (மது.631-633)

48. அணங்கோ பேயோ வாருயி ருண்ட
துறங்குவான் போலக் கிடந்தனன் காணென
அணங்கும் பேயு மாருயி ருண்ணா (மணி.6:148-150)

49. ஈமப் புறங்காட் டெய்தினோன் றன்னை
அணங்கோ பேயோ வாருயி ருண்ட
துறங்குவான் போலக் கிடந்தனன் காணென
அணங்கும் பேயு மாருயி ருண்ணா
பிணங்குநூன் மார்பன் பேதுகந் தாக
ஊழ்வினை வந்திவ னுயிருண்டு கழிந்தது
மாபெருந் துன்பநீ யொழிவாயென் றலும்(மணி.6:147-153)

50. மணிமேகலை-மூலமும் அரும்பதவுரையும்; உ. வே. சா. பதிப்பு; பக்.78.

பொருளும் இடமும்

அணங்கு என்பதற்குத் தமிழ்ப்பேரகராதி வருத்தம், நோய், அச்சம், கொலை, தெய்வம், தெய்வமகள், வருத்திக் கொல்லும் தெய்வமகள், தெய்வத்திற்கொப்பான மாதர், பேய், வெறியாட்டு, சண்டாளன், அழகு, வடிவு, குட்டி[51] ஆகிய பதினைந்து பொருள் களைக் கூறுகின்றது. பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் அணங்கு என்ற சொல் வருத்தம், தெய்வம் ஆகிய இருபொருட்களிலேயே மிகுதியான பயிற்சி பெற்று வந்துள்ளது. தெய்வம் எனப் பொருள் பயின்று வந்துள்ள இடங்களில் இலக்கிய உரையாசிரியர்கள் வீற்றுத் தெய்வம் எனப் பொருளுரைத்துச் சென்றுள்ளனர்.[52] வீற்றுத் தெய்வம் என்பது பொருளிலோ, இடத்திலோ உறையும் தெய்வம் எனப் பொருள்படும். பண்டைய மக்களினங்கள் தங்களுக்குப் புதி ராயும் அச்சந்தரக்கூடிய இடங்களில் எல்லாம் தெய்வம் உறைவ தாகக் கருதும் பண்டைய நம்பிக்கையோடு தமிழிலக்கியச் சான்று களை ஒப்பிட்டு நோக்கும்பொழுது இது பண்டைய தொன்மை யான சமுதாய நம்பிக்கையின் வெளிப்பாடே என்பதல்ன உய்த் துணர முடிகின்றது. இதனைப் பழந்தமிழிலக்கியங்கள் அணங்கு உறையும் இடங்களாக மலை, நீர்நிலைகள், காடு, காவன்மரம், முன்றில், ஊர், போர்க்களம் ஆகியவற்றைக் காட்டுவது கொண்டு விளக்கலாம்.

மலையில் அணங்கு உறைவதாகக் கருதுவதனை,

> அருவி யார்க்கு மணங்குடை நெடுங்கோட்டு
> ஞாங்க ரினவெயி லுணீஇய வோங்குசினைப்
> பீலி மஞ்ஞை பெடையோ டாடும்
> குன்ற நாடன்...[53]

> அணங்குடை நெடுவரை யுச்சியின் இழிதரும்
> கணங்கொள் அருவிக் கான்கெழு நாடன்[54]

---

51. Tamil Lexicon; vol-I; p.61.
52. அகநானூறு- களிற்றியானைநிரை; கழக வெளியீடு; பக்.89.
    நற்றிணை நானூறு மூலமும் உரையும்; பின்னத்தூரார் உரை; பக்.15.
53. நற். 288; 1-4,
54. அக. 22: 1-2.

போன்ற சான்றுகளால் அறியமுடிகின்றது. நீர்நிலைகளில் அளவால் மிகுந்த அச்சந்தரும் கடற்பரப்பில் உறைந்ததனை,

யாரை யோநிற் றொழுதனம் வினவுதும்
கண்டோர் தண்டா நலத்தை தெண்டிரைப்
பெருங்கடற் பரப்பின் அமர்ந்துறை அணங்கோ
இருங்கழி மருங்கு நிலைபெற் றனையோ[55]

என நற்றிணையும்,

அணங்குடை முந்நீர் பரந்த செறுவி
னுணங்குதிறம் பெயர்ந்த வெண்க லமிழ்தம்
குடபுல மருங்கி னுய்ம்மார் புள்ளோர்த்துப்
படையமைத் தெழுந்த பெருஞ்செ யாடவர்[56]

என அகநானூறும் சுட்டக் காண்கிறோம். ஊர்மக்கள் பருகும் நீர் நிலையாகிய ஊருணியில் அணங்காகிய தெய்வம் வதிந்ததனை,

உண்டுறை யணங்கிவ ளுறைநோ யாயின்[57]

என்று தொடங்கும் ஐங்குறுநூற்றுப் பாடல் உணர்த்துகின்றது.

அணங்கு காட்டிலும்[58] நகரிலும்[59] உறைந்திருந்தமையினை அகநானூறு தெரிவிக்கின்றது. அது இல்லில் அமைந்திருந்தமையினை,

கொழுங்குடிச் செல்வரும் பிறரும் மேஎய
மணம்புணர்ந் தோங்கிய அணங்குடை நல்லில்[60]

என மதுரைக்காஞ்சி குறிப்பிடும். புறநானூறு அது முன்றிலில் உறைந்தமையினை,

மந்தி சீக்கும் அணங்குடை முன்றிலின்[61]

---

55. நற். 155:47.
56. அக. 207:1-4.
57. ஐங். 28:1.
58. படுபிணங் கவரும் பாழ்படு நனந்தலை
அணங்கென வுருத்த நோக்கின்... (அக. 319:5-6)
59. உதிர்வீ யஞ்சினை தாஅய் எதிர்வீ
மராஅ மலரொடு விராஅய்ப் பராஅம்
அணங்குடை நகரின் மணந்த பூவின்
நன்றே கானம்... (அக. 99:7-10)
60, மது.577-578.
61. புற.2-7:4.

எனக் காட்டும். போர்க்களத்தில் அணங்கு வதிந்திருந்தமையினை,

> நிணம்படு குருதிப் பெரும்பாட் டீரத்து
> அணங்குடை மரபி னிருங்களந் தோறும்[62]

எனப் புறநானூறு குறித்துள்ளது. அரசனின் வெற்றி தோல்வியை நிச்சயிக்கும் காரணிகளுள் ஒன்றாகிய காவன்மரத்தில் தங்கியிருந்ததனை,

> துளங்கிருங் குட்டந் தொலைய வேலிட்டு
> அணங்குடைக் கடம்பின் முழுமுதல் தடிந்து[63]

எனப் பதிற்றுப்பத்து சுட்டும். மேற்கூறிய இடங்களிலும் சில பொருட்களிலும் அணங்கு உறைந்ததாகக் கருதுவதனை இலக்கியச் சான்றுகளால் தெளியலாம். இது தாக்கும் இயல்புடையதென்பதனைச் சில பாடல்களில்[64] தாக்கணங்கு எனக் காட்டுவதுகொண்டு அறியமுடிகின்றது. உரையாசிரியர்கள்[65] தாக்கணங்கு என்பதற்குத் 'தீண்டி வருத்தும் தெய்வம்' எனப் பொருளுரைத்துச் செல்கின்றனர். இதிலிருந்து அணங்கு தாக்கும் பண்புடையதாக நம்பப்பட்டநிலை தெளிவாகின்றது.

---

62. புற.392:7-8.
63. பதிற். 88:5-6.
64. தலைமுடி சான்ற தண்டழை யுடையை
    அலமர லாயமொடு யாங்கணு படாஅல்
    மூப்புடை முதுபதி தாக்கணங் குடைய
    காப்பும் பூண்டிசிற் கடையும் போகலை
    பேதை யல்லை மேதையங் குறுமகள் (அக. 7:2-6)

    முள்ளி வேரளைக் களவ னாட்டிப்
    பூக்குற் றெய்திய புனலணி யூரன்
    தேற்றஞ் செய்துநப் புணர்ந்தினித்
    தாக்கணங் காவ தெவன்கொ லன்னாய் (ஐங். 23)

    கிழவர் கிழவிய ரென்னாதேம் காறும்
    மழவின்று மல்லற்கேம் மன்னுக வென்மாரும்
    கண்டார்க்குத் தாக்கணங்கிக் காரிகை காண்மின்
    (பரி. 11:120-122)
65. அகநானூறு -களிற்றியானை நிரை; கழக வெளியீடு; பக் 34.
    பரிபாடல் மூலமும் பரிமேலழகருரையும்; உ. வே. சா. பதிப்பு; பக்.133.

உருவும் பொருளும்

அணங்கு வேண்டுருவம் எடுக்கும் தன்மையது என்பதனை மாங்குடி மருதனார்,

பாடான் றவிந்த பனிக்கடல் புரையப்
பாயல் வளர்வோர் கண்ணினிது மடுப்பப்
பானாட் கொண்ட கங்கு லிடையது
பேயும் அணங்கும் உருவுகொண் டாய்கோற்
கூற்றக் கொல்தேர் கழுதொடு கொட்ப[66]

என மதுரைக்காஞ்சியில் சுட்டுகின்றார். இதன் மூலம் பேயும் அணங்கும் பல உருவங்கொண்டு மக்களை ஏமாற்றும் தன்மை மிக்க தென்பதனை அறிகின்றோம். மேற்கூறிய கூற்றினை உறுதிப்படுத்தும் நிலையில்,

அலையல் வாழிவேண் டன்னை நம் படப்பைச்
சூருடைச் சிலம்பிற் சுடர்ப்பூ வேய்ந்து
தாம்வேண் டுருவி னணங்குமார் வருமே[67]

என அகநானூற்றுப் பாடலும் சுட்டிச் செல்கின்றது. அது நடமாடும் காலம் நள்ளிருள் என்பதனை நற்றிணை,

மணல்மலி மூதூர் அகனெடுந் தெருவிற்
கூகைச் சேவல் குராலோடு டேறி
ஆரிருஞ் சதுக்கத் தஞ்சுவரக் குழறும்
அணங்குகால் கிளரும் மயங்கிரு நடுநாள்[68]

எனக் குறிப்பிடுகின்றது. மேலும் இதனை உறுதிப்படுத்தும் நிலையில் கலித்தொகையில் இரவுக்குறிவரும் தலைவனைச் சிற்றூரி அணங்கென நினைத்துப் பலியிடும் நிலை[69] சுட்டப்படுவது கொண்டும் உய்த்துணரலாம்.

வழிபாட்டு நிலை

அணங்கு வருத்தும் தன்மையது என்பதனைப் பல பாடல் இள்ளோர்கள் புலப்படுத்தி நிற்கின்றன. இச்சக்தியினை அமைதிப் படுத்தப் பலியிட்டு வணங்கிய திறத்தினை,

---

66. மது. 629-630.
67. அக.158:7-9.
68. நற். 319:3-6.
69. தாமரைக் கண்ணியை தண்ணறுஞ் சாந்தினை
நேரிதழ்க் கோதையாள் செய்குறி நீவரின்
மணங்கமழ் நாற்றத்த மலைநின்று பலிபெறூஉம்
அணங்கென வஞ்சுவர் சிறுகுடி யோரே (கலி. 52:7-10)

அமர்க்க ணாமான் அருநிற முள்காது
பணைத்த பகழிப் போக்குநினைந்து கானவன்
அணங்கொடு நின்றது மலைவான் கொள்கெனக்
கடவு ளோங்குவரை பேண்மார் வேட்டெழுந்து
கிளையொடு மகிழுங் குன்ற நாடன்[70]

என நற்றிணைப்பாடல் சுட்டும். இங்கு வேட்டுவன் வேட்டையில் அம்புக்குறி தவறியமைக்கு மலையில் உறையும் தெய்வமே காரணம் என நினைத்து அதன் விருதணிய மழை, மலையை வந்து சூழ்க என வேண்டிச் சுற்றத்தாருடன் ஒருங்கெழுந்து கடவுட்குப் பலியிட்டு அமைதிப்படுத்தியமையையே பாடல் உணர்த்தி நிற்கின்றது.

அணங்கு, தெய்வம் என்ற நிலையிலேயே வழிபட்ட நிலையினைப் பல பாடல்கள் தெரிவிக்கின்றன. பட்டினப்பாலைக்கண் பரதவர் சுறவின் கோட்டில் தெய்வமேற்றி வழிபட்ட நிலையினைக் கடியலூர் உருத்திரங் கண்ணனார்,

சினைச் சுறவின் கோடுநட்டு
மனைச்சேர்த்திய வல்லணங்கினால்[71]

எனக் குறித்துச் செல்வார். இங்குச் சுறவின் கோட்டில் தெய்வம் வரவழைத்தமை தெய்வ வழிபாட்டின் தொடக்க நிலையினைச் சுட்டுவதோடு நிலத்தியல்பின் அடிப்படையில் தங்கள் தொழிலுக்கு இடையூறாக அமையும் அச்சம்தரும் விலங்கினை வழிபட்ட நிலையினதாகவும் அமையக் காண்கிறோம். மேலும் இங்குச் சினைச்சுறவு எனக் குறிப்பிட்டிருப்பது தெய்வத்தன்மையின் ஆற்றல் கருதிப் பயன்கொண்ட ஒன்றாகக் காட்சியளிக்கின்றது. மேற்கூறிய சான்றுகளின் அடிப்படையில் நோக்கும் பொழுது அணங்கு என்பது இயற்கையான அச்சந்தரக்கூடிய பொருட்கள், இடங்கள் ஆகியவற்றில் உறையும் தன்மைபெற்ற சக்தியாகக் கருதத்தக்கதாக அமைகின்றது. அச்சக்தியின் சீற்றத்தினைத் தணிப்பதற்காக வழிபட்டுப் பலியாற்றியநிலை மனிதனின் நம்பிக்கையினையும் தற்காப்புணர்வினையும் புலப்படுத்துவதாக உள்ளது. ஹார்ட் குறிப்பிட்டுள்ளபடி அதன் புனிதத்தன்மை பற்றிய செய்தி ஏதும் இலக்கியச் சான்றுகளின் வழி அறியமுடியவில்லை. அத்துடன் அவர் காட்டிய அணங்கு

70. நற். 165:1-5.
71. பட். 86–87.

உறையும் பொருட்கள் இடங்கள் மற்றும் உயிரினங்களில் சில வற்றிற்குரிய சான்றுகளை இலக்கியங்களில் காண முடிவதில்லை.

அணங்கினைப் பரவுதல் அக்கால மக்களின் வழக்கம் என்பதனைப் பதிற்றுப்பத்து[72] தெரிவிக்கின்றது. அதன் பாதிப்பி லிருந்து தம்மைப் பாதுகாத்துக்கொள்ளக் காப்புநூல் கட்டுதலை மக்கள் வழக்கில் கைக்கொண்டிருந்ததனை அகநானூறு சுட்டக் காண்கிறோம்.[73] கடலில் தெய்வம் உறையும் என்பது அக்கால மக்களின் நம்பிக்கையாகும். அக்கடல்த் தெய்வத்தை நெய்தல் நில மக்கள் தங்கள் தொழிலில் இடையூறு ஏற்படாதவாறு பாதுகாக்கும் படி வேண்டித் தொழுது மீன்வேட்டம் செல்வர்[74] என்பது தெரிய வருகின்றது. உயர்ந்த மதிலின் கதவில் தெய்வத்தன்மை பொருந்தி அமைவதாகக் கருதி அதற்கு வழிபாடாற்றும் நிலையில் நெய்யப்பி வழிபட்டமையினை மதுரைக்காஞ்சி[75] சுட்டும். இன்றைய மக்களிடையேயும் கதவில் தெய்வம் உறைவதாகக் கருதும் நிலையும் அதற்கு வழிபாட்டுக் காலத்தில் பூசைசெய்யும் வழக்கமும் நிலவக் காண்கிறோம். சூள் பொய்ப்பின் சூள் செய் தாரை அச்சூளாற் குறிக்கப்பெறும் அணங்காகிய தெய்வம் வருத்தும் என்ற நம்பிக்கை அக்காலத் தமிழ்மக்களுக்கு இருந்ததனைச் சில பாடல்கள்[76] தெரிவிக்கின்றன.

---

72. வருஞ்சமத் தருநிலை தாங்கிய புகர்நுதற்
பெருங்களிற் றியானையொ டருங்கலந் தராஅர்
மெய்பனி கூரா அணங்கெனப் பராவலிற்
திறைகொண்டு பெயர்தி வாழ்கநின் னூழி
(பதிற். 71:20-23)

73. தலைமுடி சான்ற தண்டழை யுடையை
அலமர லாயமொடு யாங்கணும் படாஅல்
மூப்புடை முதுபதி தாக்கணங் குடைய
காப்பும் பூண்டிசிற் கடையும் போகலை
பேதை யல்லை மேதையங் குறுமகள் (அக. 7:2-6)

74. திரைச்சுர முழந்த திண்டிமில் விளக்கிற்
பன்மீன் கூட்ட மென்னையர்க் காட்டிய
எந்தையுஞ் செல்லுமா ரிரவே யத்தில்
அணங்குடைப் பனித்துறை கைதொழு தேத்தி
யாயு மாயமோ டயரு... (அக. 240:5-9)

75. விண்ணுற ஓங்கிய பல்படைப் புரிசைத்
தொல்வலி நிலைஇய அணங்குடை நெடுநிலை
நெய்படக் கரிந்த திண்போர்க் கதவின் (மது.352-354)

76. எக்கர் நண்ணிய வெம்மூர் வியன்றுறை
நேரிறை முன்கை பற்றிச்
சூரர மகளிரொ டுற்ற சூளே (குறு. 53;5-7)

**பெண்மையும் அணங்கும்**

பெண்ணை அணங்காகக் கருதுவதும் பெண்தெய்வமாகக் கருதி வழிபடும் நிலையும் பிற்கால வளர்ச்சிநிலை எனலாம். பெண்மையில் அணங்கு உறைவதாகக் கருதும் நம்பிக்கை பற்றி ஹார்ட் பெண்கள் பூப்புக்கு வந்த காலந்தொடங்கி அவர்கள துடலில் அணங்காகிய புனிதசக்தி புகுந்து கொள்வதாகவும் அது பெரும்பாலும் அவர்களின் மார்பகங்களிலும் சிறுபான்மை அல்குலி லும் தங்குவதாகச் சுட்டுவார்.[77] மேலும் அவர் சங்க அகப்பாடல் களில் களவுக்குரிய மகளிர் தழையுடை அணிவது அணங்குகளின் பாதிப்பிலிருந்து தங்களைப் பாதுகாக்கும் என்ற நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் அணிவதாகக் குறிப்பிடுகின்றார்[78] இக்கருத்து மேலும் ஆய்வுக்குரியது. கணவனை இழந்த கைம்பெண்டிர் கணவனோடு உடன்கட்டை ஏறுவதில் அணங்கு பற்றிய நம்பிக்கை அடங்கியிருப்பதாகச் சுட்டிக் கணவனை இழந்த கைம் பெண் தனது கற்பினைக் காக்க இயலாத தன்மையினாலேயே உடன்கட்டை ஏறுவதாகக் கூறுவர்.[79]

---

*என்னை யருளி யருள்முருகு சூள்சூளின்*
*நின்னை யருளி லணங்கான்மெய் வேல்தின்னும்*
(பரி. 8:65-66)

77. Any woman who had come of age and was sexually attractive was thought to be filled with ananku. This sacred power was thought to reside in her breasts and to a lesser extent, in her loin.

    —**The Poems of Ancient Tamil**; P.98.

76. Therefore she must be protected she must put her hair up (as lose hair's dangerous) and she must wear a special dress of leaves to protect her from ananku.

    —**The Poeams of Ancient Tamil**; P. 93.

79. In a widow, especially a chaste widow, its condition was even more precarious, so that she had to commit herself to the strongest type of ascerticism to keep her power under control. Indeed even such asceticism might not be enough; the only way for a young chaste widow really to keep her power from running amok was for her to take her own life on her husband's funeral fire.

    —**A History of Indian Literature**; Edited Jan Gonda; A Common source for Tamil and Sanskrit literature; G. L. Hart; P. 321.

கணவனை இழந்த கைம்பெண்டிர் கணவனோடு உடன்மாய் விழைந்து தீப்பாய்தலாகிய உடன்கட்டை ஏறுதலிலோ அல்லது வரைபாய்தலிலோ ஈடுபட்டனர் என்பதைப் பாடல்கள் தெரிவிக்கின்றன. எனவே கைம்மைமகளிர் உடன்கட்டை ஏறுவதற்கு அவர் கூறிய காரணம் எந்த அளவுக்குப் பொருத்தமானது என்பதும் ஆராயத் தக்கது. கைம்மை மகளிர் கணவனின் பிரிவு தாங்கற்கு அரியது என்ற நிலையிலும் தன் கணவனோடு மறுமையிலும் சேர்ந்து வாழும் வாழ்க்கை அமைய வேண்டுமென்ற நம்பிக்கையின்[80] அடிப்படையிலுமே உடன்கட்டை ஏறுதலிலோ அல்லது வரைபாய்தலிலோ ஈடுபட்டிருக்கவேண்டும் எனலாம். மேலும் இக்கூற்றிற்கு வலிமையூட்டும் நிலையில் சங்க இலக்கியத்தில் கைம்மைநோன்பு நோற்றுக் கற்பினைக் காத்தமை பல பாடல்களில் விதந்தோதப்பட்டுள்ளமை சான்றாக அமைகின்றது. எனவே ஹார்ட் கூறிய கருத்து தமிழிலக்கிய மரபைப் பொறுத்தளவில் பொருந்தாத ஒன்றாகத் தோன்றுகின்றது.

சூர்

பண்டைய மனிதன் தனக்கு அச்சந்தந்த அனைத்தையும் மீவியல்புச் சக்திகளாகக் கற்பனை செய்தான். இயற்கையின் அச்சமூட்டும் தோற்றத்தையும் செயலினையும்கூடத் தான் வாழ்ந்த சூழலால் தெய்வமாகக் கருதினான். மலை, வான், கடல், காடு போன்ற இயற்கையின் கூறுகளிலும் தெய்வம் உறைவதாக நினைத்தான். இவற்றில் முதலிரண்டிலும் தெய்வம் உறைவதாக எண்ணியமை பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் பரவலாகப் பேசப்பட்டுள்ளது. இத்தெய்வங்கள் ஆண், பெண் என்ற இரு வகைத் தெய்வங்களாகப் பாடல்களில் சுட்டப்பட்டிருப்பினும் பெண் தெய்வங்களாக உருவாக்கப்பட்ட நிலையே பாடல்களில் பரவலாகப் பயின்று வந்துள்ளது. தொடக்க காலத்தில் நிலவிய இயற்கை வழிபாட்டின் எச்சமே இவ்வாறு பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் குறிக்கப்படும் சூர், சூரரமகளிர், வரையரமகளிர் ஆகிய மலைவாழ் தெய்வங்கள் பற்றிய செய்திகளுக்குக் காரணமெனலாம்.

---

80. அணிற்பல் லன்ன கொங்குமுதிர் முண்டகத்து
மணிக்கே ழன்ன மாநீர்ச்சேர்ப்ப
இம்மை மாறி மறுமை யாயினும்
நீயா கியரென் கணவனை
யானா கியர்நின் னெஞ்சுநேர் பவளே (குறு. 49)

சூர் என்பது அச்சம், தெய்வம், சூரபன்மா போன்ற பொருட்களைத் தரினும் பழந்தமிழிலக்கியத்தில் இச்சொல்லாட்சி மலையுறை தெய்வத்தை உணர்த்துவதற்கே பெரும்பாலும் பயன்பட்டிருப்பதனை இலக்கியக் குறிப்புகள் தெரிவிக்கின்றன. இம் மலைத் தெய்வம் ஆண், பெண் தெய்வங்களாகக் கருதப்பட்டிருந்தமையினை இலக்கியத்தில் சூர்,[81] சூரரமகளிர்[82] என வேறுபடுத்திச் சுட்டப்பட்டுள்ளமைகொண்டு அறியமுடிகின்றது. இவற்றில் சூர் என்பது ஆண்தெய்வமாகவும் சூரரமகளிர், சூர்மகள், வரையரமகளிர் எனச் சுட்டப்பட்டிருப்பவை மலையுறை பெண் தெய்வமாகக் கருதப்பட்டிருந்தமையினைச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. இவை மலையுறை தெய்வமாக இருந்தமையினைப் பாடல்களில் இத்தெய்வங்கள் பொதுவாக மலையோடு தொடர்பு படுத்திக் காட்டியிருப்பது உணர்த்தும். மேலும், வரையரமகளிர் எனச் சிலபாடல்கள் பேசிச் செல்வதுகொண்டும் இதனை உறுதி செய்யலாம். இவை சிறுதெய்வங்களே எனத் 'தமிழர் சால்பு' என்ற நூலின் ஆசிரியரும்[83] சுட்டிச் செல்கின்றார்.

இலக்கியத்தில் பயின்றுவரும் சூழல், முறை ஆகியவை கொண்டு நோக்கும்பொழுதும் இவை அச்சுறுத்தும் பண்புடைய சிறுதெய்வங்களாகக் கருதத் தக்கனவாகவே அமைகின்றன. இவை தவிர இலக்கியம் சுட்டும் வானுறை மகளிர், அந்தரமகளிர், வானவ மகளிர், வானர மகளிர் ஆகிய தெய்வப்பெண்டிர் விண்ணுலகில் உலவும் தெய்வமாகக் கருதப்பட்டமையினை இலக்கியங்களின் துணைகொண்டும் அறியலாம். மலை, வான் ஆகியவற்றை உறைவிடமாகக் கொண்டு விளங்கும் இவை பெண் தெய்வங்களை

---

81. துனியில் கொள்கையொ டவர்நமக் குவந்த
இனிய உள்ளம் இன்னா வாக
முனிதக நிறுத்த நல்கல் எவ்வம்
சூருறை வெற்பன் மார்புறத் தணிதல்
அறிந்தனள் அல்லள் அன்னை ... (அக. 98:2-6)

82. கோழி யோங்கிய வென்றடு விறற்கொடி
வாழிய பெரிதென் றேத்திப் பலருடன்
சீர்திகழ் சிலம்பகஞ் சிலம்பப் பாடிச்
சூரர மகளி ராடுஞ் சோலை (திரு. 38-41)

83. சிறுதெய்வங்களை வழிபடும் வழக்கும் அக்காலத்தில் இருந்தது. மலையிலும் நீரிலும் மரங்களிலும் கடவுள் உறைவதாக மக்கள் நம்பினர்.
—தமிழர் சால்பு; பக். 150.

யே மிகுதியாகக் குறிக்கின்றன. இச்சான்றுகொண்டும் மற்றும் அணங்கு, பேய் ஆகியவையும் பழந்தமிழிலக்கியத்தில் பெண்டிராகச் சுட்டப்பட்டிருப்பது கொண்டும் பழந்தமிழர் பெண்தெய்வங்களையே சிறு தெய்வங்களாகக் கருதியிருக்கலாமெனத் துணியலாம். இக்கூற்றுக்கு ஆதரவளிக்கும் வகையில் ஆரியரின் தெய்வங்கள் போர்த் தெய்வங்களாகவும் திராவிடரின் தெய்வங்கள் பெண் தெய்வங்களாகவுமே அமைந்துள்ளன எனத் 'தென்னிந்தியக் கிராம தேவதைகள்' என்ற நூலாசிரியர்[84] சுட்டிச் செல்வதும் அமைகிறது.

### சூரரமகளிர்

சூரரமகளிர் என்போர் அச்சம்தரும் தெய்வமகளிர் என்ற நிலையிலேயே காட்டப்பட்டிருக்கின்றனர். இவர்களின் உறைவிடமாகச் சிறப்பாக மலை சுட்டப்பட்டிருப்பினும் சுனையில் வதிந்தமையினைப் பரணர்,

> ஆஅய் நன்நாட்டு அணங்குடைச் சிலம்பில்
> கவிரம் பெயரிய உருகெழு கவாஅன்
> நேர்மலர் நிறைசுனை உறையுஞ்
> சூர்மகள் மாதோ என்னுமென் னெஞ்சே[85]

என அகநானூற்றில் சுட்டியுரைத்துள்ளார். இவர்கள் அழகுமிக்க உருவுடையோராகக் கருதப்பட்டதனை,

> குன்றக் குறவன் காதல் மடமகள்
> வரையர மகளிர்ப் புரையுஞ் சாயலள்[86]

என்று பாங்கர்க்குத் தான் கண்டுவந்த காதலியைத் தலைவன் வருணிக்கும் திறம் கொண்டு அறியமுடிகின்றது. இவர்கள் காட்சிக்கு அரியராகக் கருதப்பட்டமையினை,

---

84. It is possible that this is due to the fact that the Aryan deities were the gods of a race of warriors, whereas the Dravidian deities were the goddesses of an agricultural people.

—**The Village Gods of South India**; Henry white head; P. 17.

85. அக. 198:14-17.

86. ஐங். 255:1-2.

கெடாஅ நல்லிசைத் தென்னன் தொடாஅ
நீரிழி மருங்கிற் கல்லளைக் கரந்தவவ்
வரையர மகளிரின் அரியள்[87]

எனச் சுட்டுவதுகொண்டு உணரலாம். மற்றொரு பாடலில் தலைவன் இரவுக் குறிக்கண் சென்று தலைவியைக் கண்டு பிரிந்த நிலையில் தன்னெஞ்சிற்கு,

ஒளிறுவன விழ்தரு முயர்ந்துதோன் றருவி
நேர்கொ ணெடுவரைக் கவாஅற்
சூரர மகளிரிற் பெறற்கரி யோளே[88]

என உணர்த்தியமை கொண்டும் அறிய முடிகின்றது. மேற்சுட்டிய சான்றுகளால் இத்தெய்வமகளிர் அழகுமிக்க காட்சிக்கருமையான கற்பனை மகளிர் என்பதனை உணரமுடிகின்றது.

மலையில் வாழும் வரையரமகளிர் இளம்பெண்டிரை அணங்குவதாக நினைப்பதும்[89] களவுத்தலைவன் சூரரமகளிராகிய தெய்வமகளிரை சுட்டிச் சூள் செய்வதும்[90] வழக்காகக் காணப் படுகிறது. சூள் செய்வதென்பது 'நின்னை விரைவில் மணந்து கொள்வேன்' எனத் தலைவன் தலைவியிடம் உறுதியுரைப் பதாகும். இதனை,

நேரிறை முன்கை பற்றிச்
சூரர மகளிரொ டுற்ற சூளே[91]

எனக் குறுந்தொகை சுட்டுவது கொண்டறியலாம். தெய்வத்தைச் சுட்டிக்கூறிச் சூள் செய்தல் அக்கால மக்களின் நம்பிக்கை வயப் பட்ட செயலாகும். அந்நம்பிக்கையாவது சூள் செய்தாரை அச் சூளால் குறிக்கப்படும் தெய்வம் சூளினின்றும் பொய்த்தக்கால் வருத்துதலாகக் கருதுவதாகும். இந்நம்பிக்கை இன்றைய தமிழ்

87. அக. 342:10-12.
88. அக. 162:23-25.
89. கானல் ஞாழற் கவின்பெறு தழையள்
வரையர மகளிரி னரியளெம்
நிறையரு நெஞ்சங் கொண்டொளித் தோளே
(ஐங். 191:3-5)
90. எக்கர் நண்ணிய வெம்மூர் வியன்றுறை
நேரிறை முன்கை பற்றிச்
சூரர மகளிரொ டுற்ற சூளே (குறு. 53:5-7)
91. குறு. 53:6-7.

மக்களிடையேயும் பரவலாக இருந்துவரக் காண்கிறோம். சூர் பொய்த்தமைக்காகத் தலைவி தோழியுடன் சென்று அத்தெய்வத் திற்குப் பலியிட்ட நிலை பாடலில் பேசப்பட்டிருக்கின்றது[92] இத் தெய்வமகளிர் உலகியல் மகளிரைப்போல் மலையுச்சியில் பந்தாடு தலையும் பந்தடித்த களைப்புப்போகக் குளிர்ந்த அருவியிலே நீராடிய நிலையினையும் கலித்தொகை[93] சுட்டிச் செல்கின்றது. இம்மகளிர் சோலையில் ஆடும்நிலை திருமுருகாற்றுப்படையில் நக்கீரரால் குறிக்கப்பட்டுள்ளது.[94] மலைப்பக்கத்தில் மரத்தடியில் விளையாடுவதாகக் குறிஞ்சிப்பாட்டு[95] தெரிவிக்கிறது. இதற்குப் பலியிடும் மரபு இருந்துள்ளதனை நற்றிணைப் பாடல்[96] உணர்த்துகிறது.

## வானவ மகளிர்

விண்ணுலகத்தில் உலவும் தெய்வமகளிராக அந்தரமகளிர் காட்டப்பட்டுள்ளனர். இவர்கள் வானை இருப்பிடமாகக் கொண்டவர்களாகக் கருதப்பட்டமையினை இலக்கியத்தில் வானுறை மகளிர், அந்தரமகளிர், வானவமகளிர், வானரமகளிர் எனச் சுட்டியிருக்கும் நிலைகள் தெரிவிக்கின்றன. இவர்கள் வரையரமகளிரைப்போல் தெய்வமகளிராகக் கருதப்பட்ட மையினை இலக்கியத்தில் பயின்றுவந்துள்ள நிலைகள்

---

92. அணங்க லோம்புமதி வாழிய நீயெனக்
கணங்கெழு கடவுட் குயர்பலி தூஉய்ப்
பரவினம் வருகஞ் சென்மோ தோழி (நற். 358:5-7)

93. விண்டோய் வரைப்பந் தெறிந்த அயாவிடத்
தண்டா ழருவி யரமகளி ராடுபவே
பெண்டிர் நலம்வௌவித் தண்சாரற் றாதுண்ணும்
வண்டிற் றுறப்பான் மலை (கலி. 40:22-25)

94. கோழி யோங்கிய வென்றடு விறற்கொடி
வாழிய பெரிதென் றேத்திப் பலருடன்
சீர்திகழ் சிலம்பகஞ் சிலம்பப் பாடிச்
சூரர மகளி ராடுஞ் சோலை (திரு. 38-41)

95. அரிக்கூட் டின்னியங் கறங்க ஆடுமகள்
கயிறூர் பாணியிற் றளருஞ் சாரல்
வரையர மகளிரிற் சாஅய் விழைதக (குறி. 193-195)

96. கொடுங்கட் காக்கை கூர்வாய்ப் பேடை
நடுங்குசிறைப் பிள்ளை தழீஇக் கிளைபயிர்ந்து
கருங்கட் கருனைச் செந்நெல்வெண் சோறு
சூருடைப் பலியொடு கவரிய குறுங்காற்
கூழுடை நன்மனை குழுவின விருக்கு
மூதி லருமன் பேரிசைச் சிறுகுடி (நற். 367:1-6)

கொண்டுணர்கிறோம். வரையரமகளிரினின்றும் இருப்பிடங்கள் மட்டுமே வேறுபடுகின்றன. பிறசெயல்கள், உலவும் இடங்கள் ஆகியவை பொதுவானவையாகவே அமைகின்றன. இவர்களும் உயரமான மலைகளிலும் வதிந்ததாகக் கருதப்பட்டதற்கு,

நிலந்தாழ் மருங்கிற் றெண்கடன் மேய்ந்த
விலங்குமென் றூவிச் செங்கா லன்னம்
பொன்படு நெடுங்கோட் டிமயத் துச்சி
வானர மகளிர்க்கு மேவ லாகும்[97]

எனும் பாடலைச் சான்றாகக் காட்டலாம். உரையாசிரியராகிய பின்னத்தூர் நாராயணசாமி ஐயரவர்கள் 'இமயமலையின் உச்சியிலிருக்கின்ற தேவருலகின்கண் வாழும் தெய்வமகளிர்'[98] என இதற்கு உரையெழுதியுள்ளார். இங்குத் தேவருலகம் இமயத்தின் உச்சியிலிருப்பதாகக் காட்டப்பட்டமை மக்களால் எட்டமுடியாத இடங்கள் தெய்வங்களின் இருப்பிடமாகக் கருதப்பட்டமைக்குச் சான்றாகி நிற்கின்றது. திருமுருகாற்றுப்படைக்கண் நக்கீரர் முருகனை உருவகிக்கும் நிலையில் அவனது ஒருகை இந்திரன் மகளான தேவயானைக்கு மணமாலை சூட்டிய நிலையினை, 'ஒருகை வானர மகளிர்க்கு வதுவை சூட்ட'[99] எனக் குறித்துள்ளார். இங்கு இந்திரன் விண்ணகத்தின் தலைவன் என்ற நிலையிலேயே தேவயானையை வானரமகளிர் என நக்கீரர் சுட்டியுள்ளார்.

வானுறை மகளிராகிய இவ்விண்ணுலக மகளிர் அழகில் சிறந்த மகளிராகவே படைக்கப்பட்டுள்ளனர். இதனைப் பதிற்றுப்பத்தில் ஆவ்விண்ணவ மகளிர் தங்களுக்குள் மேம்பாடு தோன்ற ஒப்பனை செய்துகொண்ட நிலை மானுடமகளிர் செயலோடு இணைத்துப் பேசப்பட்டுள்ளமை கொண்டறியலாம்.[100] இவர்களின் விருப்பமிக்க செயலாக அருவி நுகர்தல் பேசப்

97. நற். 356:1-4.

98. நற்றிணை நானூறு மூலமும் உரையும்; பின்னத்தூர் நாராயணசாமி ஐயர் உரை; பக். 475.

99. திரு. 116-117.

100. வானுறை மகளிர் நலனிகல் கொள்ளும்
வயங்கிழை கரந்த வண்டுபடு கதுப்பின்
ஒடுங்ஈ ரோதிக் கொடுங்குழை கணவ (பதிற். 14:13-15)

பட்டிருப்பதனை மலைபடுகடாம் தெரிவிக்கின்றது.[101] இம் மகளிர் வருத்துமியல்பினைக் கொண்டோராக மதுரைக்காஞ்சி[102] சுட்டுவதனைத் தம்மைக் கண்டோருடைய நெஞ்சை வருத்தமுறு வித்துப் பொருள்கொள்வோராகிய பரத்தையர் செயலோடு ஒப்பிட்டுப் பேசியிருப்பது கொண்டறிய முடிகின்றது. வானர மகளிராகிய அந்தரமகளிர்க்குத் தெய்வமாக ஒன்று கருதப் பட்டிருந்தமை இது சிறுதெய்வம் என்பதனைத் தெரிவிக்கும். இதனை,

பைஞ்சாய்க் கூந்தற் பசுமலர்ச் சுணங்கிற்
றண்புன லாடித்தன் னலமேம் பட்டனள்
ஒண்டொடி மடவர னின்னோடு
அந்தர மகளிர்க்குத் தெய்வமும் போன்றே[103]

எனும் ஐங்குறுநூற்றுப் பாடலால் உணரமுடிகின்றது. இம்மகளி ரைப் போரில் வீரமரணமடைந்தோர் மேலுலகில் மணம் புரிவர் எனப் புறநானூறு சுட்டுகின்றது.[104] இளங்கோவடிகளும் இந் நிலையை,

நீணில மன்னர் நெஞ்சுபுக லழித்து
வானவ மகளிரின் வதுவைசூட் டயர்ந்தோர்[105]

---

161. மலைமுழுதுங் கமழு மா திரந் தோறும்
அருவி நுகரும் வான்அர மகளிர்
வருவிசை தவிராது வாங்குபு குடைதொறும்
(மலை. 293-295)

102. ஒண்சுடர் விளக்கத்துப் பலருடன் துவன்றி
நீனிற விசும்பில் அமர்ந்தன ராடும்
வானவ மகளிர் மானக் கண்டோர்
நெஞ்சு நடுக்குறாஉக் கொண்டி மகளிர் (மது. 580-583)

103. ஐங். 76.

104. பிறர்வேல் போலா தாகி யிவ்வூர்
மறவன் வேலோ பெருந்தகை யுடைத்தே
இரும்புற நீறு மாடிக் கலந்திடைக்
குரம்பைக் கூரைக் கிடக்கினுங் கிடக்கும்
மங்கல மகளிரொடு மாலை சூட்டி
இன்குர லிரும்பை யாழொடு ததும்பத்
தெண்ணீர்ப் படுவினுந் தெருவினுந் திரிந்து
மண்முழு தழுங்கச் செல்லினுஞ் செல்லும்... (புற.332:1-8)

105. சிலப். 27:25-26.

எனக் குறித்துள்ளார். இந்நம்பிக்கை வீரயுகத்தின் நம்பிக்கையாகக் கருதத்தக்கது. தமிழரின் வாழ்வில் வீரம் பெருஞ்சிறப்புப் பெற்றிருந்ததையே இந்நம்பிக்கை தெரிவிக்கின்றது. போர் வீர மரணங்கள் சிறப்பிக்கப் பட்டமைக்கு மேலோருலகம் என்ற கருத் தேற்றமே காரணமாகமல்லாம். சூரரமகளிர், வானரமகளிர் ஆகிய இவ்விருவகையான தெய்வமகளிரும் உறைவிடம் என்ற நிலையில் வேறுபட்டு விளங்குகின்றனரே யன்றி தோற்றம், செயல், பொழுது போக்கு ஆகிய பிறநிலைகளில் பெரும்பாலும் ஒன்றுபட்டிருக்கக் காண்கிறோம். இவை இரண்டும் பெண்தெய்வங்களாகக் கற்பிக்கப்பட்டமை சிறுதெய்வம் என்ற அடிப்படையிலாகலாம்.

## பூதம்

பூதம் என்பது பெருந்தெய்வங்களினின்று வேறுபட்டுக் காவல்தெய்வம் என்ற நிலையில் பயின்று வந்துள்ளதனையே இலக்கியங்கள் தெரிவிக்கின்றன. இவை அங்காடி, நாற்சந்தியாகிய சதுக்கம், கோட்டம், களம் ஆகிய இடங்களில் உறையும் காவற்பூதங்களாகக் காட்டப்படுகின்றன. இப்பூதங்கள் மனிதனுக்குப் பாதுகாப்பாகவும் அவனை நன்னெறியில் உய்விக்கும் சக்திபெற்று விளங்கியனவாகவும் தென்படக் காண்கிறோம். பூதத்தின் தோற்றம் பற்றிக் கருத்துக் கூறுபவர்களில் உலக நாகரிக வரலாற்றை எழுதிய வில் டூரண்ட்(Will Durant) என்பவர் 'பூத வழிபாடே முன்னோர் வழிபாடாயிற்று'[106] என்ற கருத்தினைத் தெரிவித்துள்ளார். இதனை ஆதரிக்கும் வகையில் பூதம் என்பது அகால மரணமடைந்தவர்களின் ஆவியே என்றும் அவற்றின் கால்கள் தரையில் பரவுவதில்லை, அவற்றின் உடலுக்கு நிழலிருப்பதில்லை, மூக்கினால் பேசுபவை அவை மஞ்சளின் புகைக்கு அஞ்சுபவை என்றும் கருத்துத்தெரிவிப்பர்.[107]

---

106. Gradually the cult of the ghost became the worship ancestors.
—**Our Orient Heritage;** Will Durant; **P.63.**

107. In Hindu belief the general name for a malignant ghost of the dead; the spirit of a man who has died by accident, suicide or capital punishment. To avoid them people lie on the ground. Since Bhuts never rest on the earth. They have no shadow, speak with a nasal twang and are afraid of burning turmeric.
—**Standard Dictionary of Folklore Mythology And Legend; P. 139-140.**

தமிழிலக்கியத்தில் சிலம்பில் வருணப்பூதர் என்று காட்டி யிருப்பது[108] மேற்கூறிய கூற்றுகளுக்கு ஆதரவளிக்கும் நிலையில் அமைந்திருப்பது சுட்டத்தக்கதாக அமையக் காண்கிறோம். இப் பூதம் பற்றி மு. சண்முகம் பிள்ளை 'பூதங்கள் பேய்களை விடவும் பருத்த உடம்பு படைத்தவை. இவற்றிடையேயும் ஆண், பெண் வேற்றுமை உண்டு. ஊர் எல்லாம் உறக்கத்தில் ஆழ்ந்திருக்கும் நள்ளிரவில் இவை நடமாடித் திரியும். சிறப்பாகப் பிணங்களை எரித்தலும் புதைத்தலும் செய்யும் புறங்காட்டில் இவை கூட்டங் கூட்டமாகத் திரிந்துகொண்டிருக்கும்,[109] என்பார். இங்கு அவர் புறங்காட்டில் வசிப்பதாகச் சிறப்பாகச் சுட்டுவது இதனைப் பேய்களைப் போன்ற ஒன்றாகக் கருதியதற்கு வாய்ப்பளிக்கின்றது. ஆனால் இலக்கியச் சான்றுகளை முழுமையாக நோக்கும்பொழுது பூதம் என்பது காவல்தெய்வம் என்ற நிலையிலேயே செயல் பட்டிருப்பதனை உணரமுடிகின்றது.

### பூத வகைகள்

பூதம் என்ற சொல்லாட்சி மீவியல்பாற்றல் பெற்ற ஒன்றிற்கு மட்டும் பெயராகி நிற்கவில்லை; அது இயற்கையின் கூறுகளுக் கும் அப்பூதங்கள் தத்தம் தன்மை நீங்கி உடம்பாகும் நிலைக்கும் பிற காவல் தெய்வங்களுக்கும் பெயராகி வந்துள்ளதனை இலக் கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. புறநானூற்றுப் பாடல் ஒன் றில் இயற்கையின் கூறுகளான நிலம்,விசும்பு,காற்று,தீ,நீர் ஆகிய வை ஐம்பூதங்களாக உருவகிக்கப்பட்டிருக் கக்காண்கிறோம்.[110]

---

108. கோமுறை பிழைத்த நாளி லிந்நகர்
தீமுறை யுண்பதோர் திறனுண் டென்ப
தாமுறை யாக வறிந்தன மாதலின்
யாமுறை போவ தியல்பன் றோவெனக்
கொங்கை குறித்த கொற்ற நங்கைமுன்
நாற்பாற் பூதமும் பாற்பாற் பெயர (சிலப். 22:103-108)

109. —Annals of Oriental Research—Vol. XXIII; சங்க இலக்கியத்தில் காணும் வழிபாட்டுமுறை; மு. சண்முகம் பிள்ளை; பக். 28.

110. மண் திணிந்த நிலனும்
நிலன் ஏந்திய விசும்பும்
விசும்புதைவரு வளியும்
வளித்தலைஇய தீயும்
தீமுரணிய நீருமென்றாங்கு
ஐம்பெரும் பூதத்தியற்கை போல (புற. 2:1-6)

பூதங்கள் நான்கே என்று வாதிப்பாரும் உளர். சிலம்பில் காவல் தெய்வங்களாகிய நாளங்காடிப் பூதமும்[111] சதுக்கப்பூதமும்[112] நால்வகை வருணப் பூதங்களும்[113] திறம்பட விவரிக்கப்பட்டுள்ளதனைக் காண்கிறோம். இங்கு அவை காவல் தெய்வங்களாகவே காட்டப் பட்டிருக்கின்றன. எனவே பூதங்கள் என்ற மீவியல்பாற்றலைக் காவற்தெய்வங்கள் என்ற நோக்கிலும் கடவுளரின் ஏவலர் என்ற நிலையிலும் நோக்குதலே சிறப்புடையதாகும். இதனைச்சிலப் பதிகாரத்தில் இந்திர விழவுரெடுத்த காதையில் விண்ணவர் தலைவனை விழுநீராட்டியபோது காவிரிப்பூம்பட்டினத்தில் இருந்த கோயில்களில் விழாச்சிறந்தமை கொண்டறிய முடிகின் றது. இதனை இளங்கோவடிகள்,

நால்வகைத் தேவரு மூவறு கணங்களும்
பால்வகை தெரிந்த பகுதித் தோற்றத்து
வேறு வேறு கடவுளர் சாறுசிறந் தொருபால்[114]

எனக் காட்டிச் செல்கின்றார். இங்கு மூவாறு கணங்களாகக் கரு தப்படும் பதினெண் கணங்களுள் பூதரும் குறிக்கப்படுவதுகொண்டு பூதங்கள் பெருந்தெய்வங்களுக்கு அடுத்த நிலையில் சிறு தெய்வ மாகக் கருதத்தக்கது என்ற முடிவிற்கு வரவேண்டியுள்ளது. இயற் கைக் கூறுகளையும் மானுட உடம்பின் ஐம்பொறிகளையும் ஐம் பூதங்களாகச் சுட்டியமை உருவக நிலையிலும் சமயச் சார்பினடிப் படையிலும் எழுந்த கருத்தேற்றமாகக் கருதலாம்.

---

111. தேவர் கோமா னேவலிற் போந்த
காவற் பூதத்துக் கடைகெழு பீடிகை (சிலப். 5:66-67)

112. தவமறைந் தொழுகுந் தன்மை யிலாளர்
அவமறைந் தொழுகு மலவற் பெண்டிர்
அறபோ கமைச்சர் பிறர்மனை நயப்போர்
பொய்க்கரி யாளர் புறங்கூற் றாளரென்
கைக்கொள் பாசத்துக் கைப்படு வோரெனக்
காத நான்குங் கடுங்குர லெடுப்பிப்
பூதம் புடைத்துணும் பூத சதுக்கமும் (சிலப். 5:128-134)

113. கோமுறை பிழைத்த நாளி விந்நகர்
தீமுறை யுண்பதோர் திறனுண் டென்ப
தாமுறை யாக வறிந்தன மாதலின்
யாமுறை போவ தியல்பன் றோவெனக்
கொங்கை குறித்த கொற்ற நங்கைமுன்
நாற்பாற் பூதமும் பாற்பாற் பெயர (சிலப். 22:103-108)

114. சிலப். 5:176-178.

பூதங்கள் என நாம் சுட்டுபவை மனிதனது வாழ்வில் பங்கேற்கும் நிலையிலும் அவனைப் பாதிக்கும் நிலையிலும் பயன்பட்டுள்ளதனையே இலக்கியத்துணை கொண்டறிய முடிகின்றது. எனவே மானிட நிகழ்ச்சிகளில் தலையிட்ட நிலையே அவை இலக்கியத்தில் இடம்பெறக் காரணமாகியது எனலாம். அவ்வாறு மானிட நிகழ்ச்சிகளில் தலையிடுவதாகக் காட்டப்படும் பூதங்களாகச் சதுக்கப்பூதம், நாளங்காடிப் பூதம், நால்வகை வருணப் பூதங்கள் அமைகின்றன.

உருவும் செயலும்

பூதத்தின் உருவமாகச் சிலவற்றை இலக்கியங்களால் உணர முடிகின்றது. சிலப்பதிகாரத்தில் வருணப்பூதரின் உண்டி, அணி, ஆடை, மாலை, சாந்தம், பொழுது, செயல் ஆகியவை அழற்படு காதைக்கண் சிறப்பாக வருணிக்கப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். இப்பூத உருவம் மயானத்தில் நின்ற காட்சியினை,

மடித்த செவ்வாய்க் கடுத்த நோக்கிற்
றொடுத்த பாசத்துப் பிடித்த சூலத்து
நெடுநிலை மண்ணீடு நின்ற வாயிலும்[115]

எனச் சாத்தனார் காட்டியுள்ளார். இங்கு நெடுநிலை மண்ணீடு என்பதற்கு நீண்ட தோற்றத்தையுடைய பூதவடிவம் என்றும். அது மயானத்தைப் பாதுகாப்பதொரு தெய்வ விசேட வடிவமென்றும் மண்ணீடென்பதற்குச் சுதையாற் செய்யப்பட்ட பாவை என்றும் டாக்டர் உ.வே.சா. பொருள் எழுதிச் செல்லக் காண்கிறோம்.[116] இப்பூதத்தை மாபெரும் பூதம்,[117] நன்னெடும்பூதம்[118] எனச் சிலம்பு சுட்டுவதுகொண்டு இப்பூதத்தின் உருவமைதியினை ஓரளவு உய்த்துணர முடிகின்றது. இது தன் கையில் பாசக்கயிறு

115. மணி. 6:45-47.

116. மணிமேகலை மூலமும் அரும்பதவுரையும்; உ.வே.சா. பதிப்பு; பக். 70.

117. நெஞ்சிருள் கூர நிகர்த்துமேல் விட்ட
வஞ்சம் பெயர்த்த மாபெரும் பூதம்
திருந்துவே லண்ணற்குத் தேவ னேவ
இருந்துபலி யுண்ணு மிடனுங் காண்கும் (சிலப். 6:10-13)

118. கட்டிய பாசத்துக் கடிதுசென் றெய்தி
என்னுயிர் கொண்டிங் கிவனுயிர் தாவென
நன்னெடும் பூத நல்கா தாகி (சிலப். 15:81-83)

கொண்டிருப்பதனைச் சிலம்பும்[119] மேகலையும்[120] சுட்டுகின்றன. பாசக்கயிறு முறை பிறழ்ந்து நடப்போரைப் பிணித்துவரும் ஆயுதமாகக் காட்டப்படுகின்றது. இப்பூதம் பேசும் இயல்பினது என்பதனைச் சிலம்பில் அறியாக்கரி பொய்த்த நரகனுயிரினைக் காக்க முயன்ற கோவலனிடம் சதுக்கப்பூதம் பதிலிறுத்த திறம் கொண்டும்[121] நால்வகைப் பூதங்களும் மதுரை தீப்பற்ற அங்கிருந்து பெயர்ந்த நிலைகொண்டும்[122] மணிமேகலையில் மருதியைக் ககந்தனின் சிறுவன் நீவாவெனக் கூறியது கண்டு மருதி சதுக்கப் பூதத்திடம் முறையிடச் சதுக்கப்பூதம் பதிலிறுத்தமை[123] கொண்டும் அறிய முடிகின்றது.

பூதம் தேவர்களின் ஏவலராகச் செயல்பட்டமையினைச் சதுக்கப்பூதம் காவிரிப்பூம்பட்டினத்தில் வந்துறைந்தமை[124] கொண்டும் மணிமேகலையில் உய்யானத்தைப் பூதங்காப்பதாகக் காட்டுவது[125] கொண்டும் உணரலாம். இது துணங்கைக் கூத்

---

119. அறியாக் கரிபொய்த் தறைந்துணும் பூதத்துக்
கறைகெழு பாசத்துக் கையகப் படலும் (சிலப். 15:78-79)

120. பெட்டாங் கொழுகும் பெண்டிரைப் போலக்
கட்டா துன்னையென் கடுந்தொழிற் பாசம்
(மணி. 22:70-71)

121. என்னுயிர் கொண்டீங் கிவனுயிர் தாவென
நன்னெடும் பூத நல்கா தாகி
நரக னுயிர்க்கு நல்லுயிர் கொண்டு
பரகதி யிழக்கும் பண்பீங்கில்லை (சிலப். 15:82-85)

122. கழிகெழு கூடற் பலிபெறு பூதத்
தலைவ னென்போன் றானுந்தோன்றிக்
கோமுறை பிழைத்த நாளி லிந்நகர்
தீமுறை யுண்பதோர் திறனுண் டென்ப
தாமுறை யாகவறிந்தன மாதலின் (சிலப். 22:101-105)

123. பெட்டாங் கொழுகும் பெண்டிரைப் போலக்
கட்டா துன்னையென் கடுந்தொழிற் பாசம்
(மணி. 22:70-71)

124. வஞ்சம் பெயர்த்த மாபெரும் பூதம்
திருந்துவே லண்ணற்குத் தேவ னேவ
இருந்துபலி யுண்ணு மிடனுங் காண்குவம் (சிலப். 6:11-13)

125. பாடுவண் டிமிரா பன்மரம் யாவையும்
வாடா மாமலர் மாலைக டுக்கலிற்
கைபெய் பாசத்துப் பூதங் காக்குமென்
றுய்யா னத்திடை யுணர்ந்தோர் செல்லார்
(மணி. 3:49-52)

தாடுமியல்பினைப் பெரும்பாணாற்றுப்படை சுட்டுகின்றது.[126] நற்றிணையில் பூதம் கொல்லிமலையில் கொல்லிப்பாவையினை அமைத்த செய்தி[127] கொண்டும் அகநானூற்றில் வியா விழுப்புகழ் பெற்ற காமூர் மன்னன் கழுவுள் என்பானின் ஊரிடத்தே பூதம் வேங்கை மரத்தைக் கொண்டு வந்து நாட்டியமை[128] கொண்டும் பூதம்தேவர்களின் ஏவலர்களாகச்செயல்பட்டமை புலனாகின்றது. இதனைச் சிலப்பதிகாரத்தில் ஐம்பெரு மன்றங்களைக் காவிரிப்பூம் பட்டினத்தில் இந்திரனின் ஏவல் அமைத்தமை கொண்டு தெளிவாக உணர முடிகின்றது.[129] இச்சான்றுகளால் பூதம் தேவர்களின் ஏவலைச் செய்யும் சிறுதெய்வங்களாகக் கருதப்பட்டமை புலனாகும்.

நாளங்காடிப் பூதம்

அங்காடிப் பூதம் என்பது தேவருலகினின்றும் முசுகுந்தனுக்குப் பாதுகாவலாக இந்திரனால் அளிக்கப்பட்ட ஏவல் பூதமாகும், இது புகாரில் மருவூர்ப்பாக்கம், பட்டினப்பாக்கம் என இருவகைத்தாகிய ஊரின் நடுவிடத்தே அமர்ந்துறையும் காவற்பூதமாகும். இப்பூதத்தின் வரலாறு பற்றி அடியார்க்கு நல்லார் கடலாடு காதையுரையில்,

> முன்னாளிந்திரன்...
> காவ லழித்துச் சேவல்கொண் டெழுந்த
> வேட்கை யமுத மீட்க வெழுவோன்
> இந்நகர் காப்போர் யாரென நினைதலும்
> நேரிய னெழுந்து நீவரு காறும்
> தார்கெழு மார்ப தாங்கலென் கடனென
> உவந்தனன் கேட்டுப் புகழ்ந்தவிப் பூதம்
> நின்வழி யாகென நிறீஇப் பெயர்வுழிக்

---

126. கணங்கொள் சுற்றமொடு கைபுணர்ந் தாடும்
துணங்கையம் பூதந் துகிலுடுத் தவைபோல்
(பெரு. 234-235)

127. பயங்கெழு பலவின் கொல்லிக் குடவரைப்
பூதம் புணர்த்த புதிதியல் பாவை (நற். 192:8-9)

128. மாவண் கழுவுள் காமூ ராங்கப்
பூதந் தந்த பொரியரை வேங்கை (அக. 365:12-13)

129. அமரா பதிகாத் தமரனிற் பெற்றுத்
தமரிற் றந்த தகைசால் சிறப்பிற்
பொய்வகை யின்றிப் பூமியிற் புணர்த்த
ஐவகை மன்றத் தமைதியுங் காண்குதும்
(சிலப். 6:14-17)

கடுவிசை யவுணர் கணங்கொண் டீண்டிப்
பொருதுபோர் தொலைந்தன ராகிப் பெரிதழிந்
தாழ்ந்த நெஞ்சிற் சூழ்ந்தனர் நினைத்து
வஞ்ச மன்றிது வஞ்சத் தல்லது
வேற லரிதெனத் தேறினர் தேறி
வளைத்துத் தொடுத்த வல்வா யம்பின்
அயின்முகங் கான்ற வாரிருள் வெயிலோன்
இருகணும் புதையப் பாய்தலி னொருகணும்
நெஞ்சங் காணா நிற்ப நின்ற
வஞ்சம் பெயர்த்த மாபெரும் பூதம்[130]

எனக் காட்டிச் செல்கின்றார். இவ்வரலாறு எந்நூலில் குறிக்கப் பட்டுள்ளது என்பது பற்றிக் குறிப்பில்லை. இப்பூதத்தின் செயலாகச் சாத்தனார் விழவறை காதையில்,

கொடிதேர்த் தானைக் கொற்றவன் றுயரம்
விடுத்த பூதம் விழாக்கோண் மறப்பின்
மடித்த செவ்வாய் வல்லெயி றிலங்க
இடிக்குரன் முழக்கத் திடும்பை செய்திடும்[131]

எனக் குறித்துள்ளார். இங்கு இதன் தொழிலாகப் புகாரில் இந்திர விழாத் தவறாது ஆண்டு தோறும் நிகழ்ந்து வருகின்றதா என்பதைக் கவனித்தலும் விழாவை ஆளும் மன்னன் மறப்பின் கோபங் கொண்டு அவனையும் அவனது நாட்டையும் ஒருங்கே அழித்து விடும் ஏவல் பெற்றதாகவும் காட்டப்படுகிறது. மேலும் இப்பூதம் பட்டினப்பாக்கம், மருவூர்ப் பாக்கம் ஆகிய இரண்டிற்கும் இடையேயுள்ள நாளங்காடி இடத்துத் தங்கியிருந்தமை, காவற்பூதமாகச் செயல்பட்டமையினைத் தெரிவிப்பதாகக் கருதலாம்.

இந்திர விழாவினை மன்னன் ஆண்டுதோறும் மறவாது கொண்டாடுவதற்குத் தூண்டும் வகையில் இப்பூதம் விண்ணுலகிலிருந்து மண்ணுலகிற்கு இந்திரனால் அனுப்பப்பட்ட ஒன்றாகவே காட்சி தருகின்றது. இதன் முக்கியத்தொழில் இந்திரவிழாவினைக் கண்காணிப்பதே என்பதை இப்பூதத்திற்குப் படையலிட்ட பின்னரே பிற தெய்வங்களுக்குப் பலியிடும் மரபு இருந்துள்ளது

130. சிலப்பதிகார மூலமும் அரும்பதவுரையும்; உ.வே.சா. பதிப்பு; பக். 184.

131. மணி. 1:19-22.

கொண்டறிய முடிகின்றது. விழாத் தொடங்குவதற்குமுன் இப் பூதத்திற்குப் பெண்டிர் படையலிட்டு வேண்டியதனை இளங் கோவடிகள்,

தேவர் கோமா னேவலிற் போந்த
காவற் பூதத்துக் கடைகெழு பீடிகைப்
புழுக்கலு நொலையும் விழுக்குடை மடையும்
பூவும் புகையும் பொங்கலுஞ் சொரிந்து
துணங்கையர் குரவைய ரணங்கெழுந் தாடிப்
பெருநில மன்ன னிருநில மடங்கலும்
பசியும் பிணியும் பகையு நீங்கி
வசியும் வளனுஞ் சுரக்கென வாழ்த்தி
மாதர்க் கோலத்து வலவையி னுரைக்கும்
மூதிற் பெண்டி ரோதையிற் பெயர[132]

எனக் காட்டிச் செல்கின்றார். இங்குப் பசி, பிணி, பகை நீங்கி மழையும் வளனும் சிறக்கவேண்டுமென வேண்டியமை இந்திர விழா மழை வேண்டி எடுக்கப்பட்ட விழா என்பதைத் தெளி வுறுத்தும்.

சதுக்கப் பூதம்

சதுக்கம் என்பது நாற்சந்தி எனப் பொருள்படும். நான்கு தெருக்கள் ஒன்றாக இணையும் பொதுவிடத்தில் அமைந்தமை யால் இது சதுக்கப்பூதம் எனப் பெயர் பெற்றது. இதனைப் பூத சதுக்கம் எனச் சுட்டுதலும் உண்டு. சதுக்கப்பூதம் மக்களின் வாழ்க்கை ஒழுங்காக நடைபெறவும் தீமை கண்டவிடத்து அதற்குக் காரணமாயமைவோரைத் தண்டித்து மக்கள் நல்வழி யில் வாழ வழியமைக்கும் நிலையிலும் செயல்பட்டதனையே காப்பியங்கள் உணர்த்துகின்றன. இதன் கையிலுள்ள கருமை யான பாசக்கயிறு மறைந்தொழுகுவோரைப் பிணித்துவரப் பயன் படுகிறது.

சதுக்கப்பூதம் தம்மைப் பிறர் நம்புவதற்குத் தவவேடத்தில் மறைந்து நின்று அத்தவத்திற்கு இழுக்கானவற்றை நிகழ்த்தும் பொய்வேடத்தார், தம்மைத் தம் கணவர் நம்புவதற்குப் பொய் யொழுக்கத்தின்கண் மறைந்து நின்று ஒழுகும் அலவற் பெண்டிர், தம் படை குடி முதலிய ஐந்தினொடு உயிருறுப்புரிமைக்குத்

132. சிலப். 5:128-134.

தம்மைத் தேறியளித்த அரசரைக் கீழறை எண்ணும் அமைச்சர், தமது மனைவியர் தளிப்பத் தனித்த பிறர் மனைவியரை விரும்பும் துச்சாரிகள், தமது நெஞ்சறி பொருளை வஞ்சித்துப் பொய்ச்சான்று கூறுவோர், சிறப்புச்செய்துழி உழை நின்று புகழ்ந்து அவர் புறக் கொடையிற் பழிதூற்றுவோர் ஆகிய அறுவகையோரையும் தம் பாசத்திடத்து அகப்படுத்தி நாற்காத வெல்லைக்குக் கேட்கும்படி தனது குரலால் உணர்த்திப் புடைத்துண்ணும் சதுக்கப்பூதம் என இளங்கோவடிகள் காட்டியுள்ளார்.[133] பூதசதுக்கம் காவல்தெய்வம் என்ற நிலையிலும் போரில் வெற்ற கிடைக்கவேண்டும் என்ற விருப்பத்தின் அடிப்படையிலும் அதற்கு வீரர் பலிக்கடன் ஆற்றி யுள்ளனர். இதனைச் சாத்தனார்,

புலிக்கணத் தன்னோர் பூத சதுக்கத்துக்
கொடித்தோர் வேந்தன் கொற்றங் கொள்கென
இடிக்குரன் முழக்கத் திடும்பலி யோதையும்[134]

எனக் குறித்துள்ளார்.

அறுவகைத் தீயொழுக்க நெறியினரைப் புடைத்துண்ணும் தன்மையின தாகக் காட்டப்படும் சதுக்கப்பூதம் சிலம்பில் பத்தினி யொருத்தி பொய்ப்பழி எய்தும்படி ஒருவன் அவள் கணவனுக்குப் பொய்கூற அதையறிந்த பூதம் தன் பாசத்தால் பொய்க்கரி கூறி யோனைப் பிணித்து விழுங்க முனைகையில் கோவலன் அவனைக் காப்பாற்ற அப்பூதத்திடம் தன்னுயிரை எடுத்துக் கொண்டு அவனுயிரைத் தர வேண்டினான். அப்பூதமோ விடையாக,

நரக னுயிர்க்கு நல்லுயிர் கொண்டு
பரகதி யிழக்கும் பண்பீங் கில்லை[135]

என மறுத்துரைத்து அவனைக் கோவலன் முன்னரே புடைத் துண்டதாகக் காட்டிச் செல்கின்றார். இங்கு பொய்க்கரி கூறியோர்

133. தவமறைந் தொழுகுந் தன்மை யிலாளர்
அவமறைந் தொழுகு மலவற் பெண்டிர்
அறைபோ கமைச்சர் பிறர்மனை நயப்போர்
பொய்க்கரி யாளர் புறங்கூற் றாளரென்
கைக்கொள் பாசத்துக் கைப்படு வோரெனக்
காத நான்குங் கடுங்குர லெடுப்பிப்
பூதம் புடைத்துணும் பூத சதுக்கமும் (சிலப். 5:128-134

134. ~~மணி. 6:45-47.~~

135. சிலப். 15:84-85.

தண்டனைக் குட்படுவது அக்காலச் சமுதாய நம்பிக்கையினைத் தெரிவிப்பதாக உள்ளது. மருதி என்ற பார்ப்பனியைக் ககந்தன் மகன் காமபரவசனாய் 'நீ வா' என்றழைக்க அவள் மனங்கலங்கிப் பூதசதுக்கத்திடம் முறையிட்டுப் பதில் பெற்றமைகொண்டு பிறர் மனைவியை விரும்பித் தன்னுயிர் இழந்த நிலையினைச் சாத்தனார் மணிமேகலையில் விளக்கிச் செல்கின்றார்.[136] மேற் சுட்டிய இரு சான்றுகளின் அடிப்படையில் நோக்கும்பொழுது பூதச்சதுக்கம் தீமையினைக் களைந்து மக்களை நல்வழியில் நெறிப்படுத்தும் தெய்வசக்தியாகச் செயல்பட்டமையினைத் தெளிவாக உணரமுடிகின்றது.

வருணப்பூதம்

வருணம் என்பது பண்டு தொழில் அடிப்படையில் அமைந்த சாதிப் பிரிவினரைக் குறிக்க வழங்கிய சொல்லாகும். வருணப்பூதம் என இலக்கியத்தில் குறிக்கப்படுவோர் நால்வகை வருணத்தாரின் தெய்வம் எனக் கருதத்தக்கோராக அமையக் காண்கிறோம். நால்வகை வருணமாக அந்தணர், அரசர், வணிகர், வேளாளர் ஆகியோர் குறிக்கப்படுகின்றனர்.[137] இந்நால்வகையோரில் அந்தணர் அரசரினும் மேம்பட்டவராகக் காட்டப்படுவதற்கு அக்காலத்திய சமுதாயத்தால் உயர்வாக அவர்கள் மதிக்கப் பட்டமை காரணமாகலாம். வருணப்பூதர் அவ்வவ் வருணத் தாரின் காவல் தெய்வம் என்ற நிலையில் கருதத்தக்கோராகவே அமையக் காண்கிறோம். இவ்வருணப்பூதர் சிறு தெய்வமாகக் கருதப்பட்டிருப்பதனை மாயோன் பாணியை விவரிக்க முனையும் அடியார்க்கு நல்லார் திருமாலைப் பாடும் பாட்டு மாயோன்பாணி

---

136. பொய்வினை கொல்லோ பூத சதுக்கத்துத்
தெய்வ நீயெனச் சேயிழை யரற்றலும்
மா பெரும் பூதந்தோன்றி மடக்கொடி
... ... ....
பெட்டாங் கொழுகும் பெண்டிரைப் போலக்
கட்டா துன்னையென் கடுந்தொழிற் பாசம்
(மணி. 22:55-57,70-71)

137. நால்வேறு வருணப் பால்வேறு காட்டி
இறந்தோர் மருங்கிற் சிறந்தோர் செய்த
குறியவு நெடியவுங் குன்றுகண் டன்ன
சுடுமண் ணோங்கிய நெடுநிலைக் கோட்டமும்
(மணி. 6:56-59)

எனப்பட்டதெனக் கூறி அது தேவர்ப்பரவுதலாயிற்று[138] என்கிறார். பின்னர் முத்தமிழில் துதிக்கும் முறைகளைக் கூறு மிடத்து நாடகத்தமிழில் தேவபாணி வருங்காற் 'பெருந்தேவ பாணி பலதேவரையும் சிறுதேவபாணி வருணப்பூதரையும் மூவடி முக்கால் வெண்பாவால் துதிக்கின்றுழி அவரணியும் தாரும் ஆடையும் நிறனும் கொடியும் துதித்து அவராற் பெறவேண்டு வனவும் துதிக்கப்படும்.[139] என்று சுட்டுவார். இங்கு, பல தேவர்க்குப் பெருந்தேவபாணியும் வருணப்பூதர்க்குச் சிறுதேவ பாணியும் என வேறுபடுத்திக் காட்டுவது கொண்டும் மற்றும் தேவர்க்குரிய அடையாளங்கள் கூறப்படுவது கொண்டும் வருணப் பூதர் சிறுதெய்வமாகக் கருதப்பட்டமை புலனாகின்றது.

தொழிலடிப்படையில் வருணம் அமைந்திருந்தமையினைத் தெளிவாக வருணப்பூதர் நால்வரையும் பரவும் நால்வகைத் தேவ பாணியினை விளக்குமிடத்து மதிவாணனார் நாடகத்தமிழில்,

அந்தணர் வேள்வியோ டருமறை முற்றுக
வேந்தன் வேள்வியோ டியாண்டுபல வாழ்க
வாணிக ரிருநெறி நீணிதி தழைக்க
பதினெண் கூலமு ழவர்க்கு மிகுக
அரங்கியற் கூத்து நிரம்பிவினை முடிக
வாழ்க நெடுமுடி கூர்கவென் வாய்ச்சொலென்
றிப்படிப் பலிகொடுத் திலறவனிற் றொக்குச்
செப்பட வமைத்துச் செழும்புகை காட்டிச்
சேவடி தேவரை யேத்திப் பூதரை
மூவடி முக்கால் வெண்பா மொழிந்து
செவியிழுக் குறாமை வேந்தனை யேத்திக்
கவியொழுக் கத்து நின்றுழி வேந்தன்
கொடுப்பன கொடுப்ப வடுக்கு மென்ப[140]

எனக் கூறியுள்ளதனை அடியார்க்கு நல்லார் எடுத்துக் காட்டு கின்றார். இந்நூற்பாவால் மதிவாணனார் வருணத்தாரைத்

138. சிலப்பதிகார மூலமும் அரும்பதவுரையும்; உ. வே. சா. பதிப்பு; பக் 188.
139. சிலப்பதிகார மூலமும் அரும்பதவுரையும்; உ. வே. சா. பதிப்பு; பக். 188.
140. சிலப்பதிகார மூலமும் அரும்பதவுரையும்; உ. வே. சா. பதிப்பு; பக். 189.

தொழிலடிப்படையில் தொழில்வளம் பெருக வாழ்த்தியமை கொண்டு வருணம் தொழிலடிப்படையில் பிரிக்கப்பட்டிருந்தமை தெளிவாகின்றது. மேலும் நால்வகைப் பூதங்களின் நிறம், அணி, ஆடை, உணவு, பொழுது, தொழில் ஆகியவை இளங்கோவால் அழற்படுகாதைக்கண் சிறப்பாகச் சுட்டப்பட்டுள்ளமையும் இதனை வலியுறுத்தும். அரங்கத்தில் நால்வகைப் பூதரின் படத்தினை எழுதி வைத்திருந்தமையினை,

> ஏற்ற வாயி லிரண்டுடன் பொலியத்
> தோற்றிய வரங்கிற் றொழுதன ரேத்தப்
> பூதரை யெழுதி மேனிலை வைத்து [141]

என இளங்கோவடிகள் குறிப்பிடுகின்றார். இங்கு வருணப்பூதர் தொழுது வணங்கப்பட்டதும் அரங்கினில் அமைக்கப்பட்ட திறமும் அக்கால மக்களின் வருண உணர்வினைப் புலப்படுத்துவதாக அமைகின்றது. கண்ணகி மதுரையை எரித்தபோது காவற் பூதங்களான நாற்பாற் பூதங்களும் பெயரும் நிலையில் மதுரை தீயுறும் என முன்பே அறிந்திருந்தோமெனக் கூறிப் பெயர்வது[142] அவற்றின் முன்னுணர் ஆற்றலை உணர்த்துவதாக உள்ளது.

### கூற்றுவன்

உயிரை உடலினின்று பிரிப்பவன் எனப் பொருள்படும் கூற்றுவன் என்ற சொல் தமிழிலக்கியத்தில் இறப்புக்குக் காரணமா யமையும் கடவுளைக் குறிப்பதற்காகக் கையாண்ட சொல்லாகத் தென்படுகிறது. தமிழில் கூற்றம்,[143] கூற்று,[144] மறலி,[145]

---

141. சிலப். 3:105-107.

142. கழிகெழு கூடற் பலிபெறு பூதத்
தலைவ னென்போன் றானுந் தோன்றிக்
கோமுறை பிழைத்த நாளி லிந்நகர்
தீமுறை யுண்பதோர் திறனுண் டென்ப
தாமுறை யாக வறிந்தன மாதலின்
யாமுறை போவ தியல்பன் றோவெனக்
கொங்கை குறித்த கொற்ற நங்கைமுன்
நாற்பாற் பூதமும் பாற்பாற் பெயர (சிலப். 22:101-108)

143. யாதுசெய் வாங்கொல் தோழி நோதக
நீரெதிர் கருவிய காரெதிர் கிளைமழை
ஊதையங் குளிரொடு பேதுற்று மயங்கிய
கூதி ருருவிற் கூற்றம்
காதலர்ப் பிரிந்த எற்குறித்து வருமே (குறு. 197)

144. நீயே மருந்தில் கணிச்சி வருந்த வட்டித்துக்
கூற்றுவெகுண் டன்ன முன்பொடு
மாற்றிரு வேந்தர் மண்ணோக் கினையே (புற. 42:21-23)

145. இவன்யா ரென்குவை யாயின் இவனே
புலிநிறக் கவசம் பூம்பொறி சிதைய
எய்கணை கிழித்த பகட்டெழில் மார்பின்
மறலி யன்ன களிற்றுமிசை யோனே (புற. 13:1-4)

யமன்,[146] காலன்,[147] மடங்கல்[148] எனப் பலவாறாகப் பெயரிட்டு அழைக்கப்பட்டிருக்கும் இவனை வடமொழியில் யமன், காலன் என்றழைத்துள்ளனர். யமன் பற்றிய குறிப்புகள் வேதங்களிலும் புராணங்களிலும் மாறுபட்ட தன்மை கொண்டனவாகக் காட்சி தருகின்றன. வேதத்தில் யமன் பாவிகளைத் தண்டிக்கும் செய்தி இல்லை. அவன் இறந்தவரை ஆட்சி செய்கின்றவன் என்றும் இறந்தவருக்கு இருப்பிடம் அளிப்பவன் என்றும் ரிக்வேதம் குறிப்பிடுவதாகவும் அவன் வசிக்குமிடம் விண்ணுலகில் எல்லாவற்றிற்கும் உயர்ந்தது எனவும் மனிதருள் முதன்முதல் மடிந்து வானுலகம் சென்று மற்றவருக்கும் அங்குப்போக வழிகாட்டியவன் யமன் என்றும் சுட்டுவர்.[149]

வேதகாலத்தில் இறந்தவரை ஆட்சி செய்பவனான யமன் புராணகாலத்தில் இறந்தவருக்கு நீதி வழங்கும் சிறுதெய்வமாக மாறிவிடுவதோடு தென்திசையின் காவலனாக்கப்பட்டு விடுகின்றான். இக்கால கட்டத்தில்தான் தென்திசை யமதிசை என்ற கருத்தேற்றம் ஏற்படலாயிற்று. இக்கருத்துக்கு ஆதாரவாகக் கூற்றுவனைக் குறிக்கும் யம என்ற வடசொல் வேதகாலத்தில் வழிகாட்டி என்றும் புராணகாலத்தில் அடக்குதல் என்னும் பொருள்பட்டுள்ளதாகக் கூறியமை[150] அமையும். காலன் என்ற சொல்லாட்சி பிந்திய வேதகாலத்தில் தோன்றியதாகவே தென்படுகிறது. பின்னர்க் காலப்போக்கில் யமனின் மற்றொரு பெயராகவும் கருதப்படலாயிற்று.

### இலக்கியத்தில் கூற்றுவன்

பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் காலன், மறலி, மடங்கல், யமன் என்ற சொல்லாட்சிகளை விடக் கூற்று, கூற்றம் ஆகிய சொற்களே

---

146. திருந்துகோல் ஞமன்றன் மெய்யிற் பிரிவித்து
இருங்கண் வெள்யாட் டெழின்மறி கொடுத்தோன்
(பரி. 5:61-62)

147. காலனுங் காலம் பார்க்கும் பாராது
வேலீண்டு தானை விழுமியோர் தொலைய
வேண்டிடத் தடூஉம் வெல்போர் வேந்தே (புற. 41:1-3)

148. அதனால் நீயுங் கேண்மதி யத்தை வியாது
உடம்பொடு நின்ற வுயிரு மில்லை
மடங்க லுண்மை மாயமோ வன்றே (புற. 363:7-9)

149. கலைக்களஞ்சியம் — தொகுதி-8; பக். 574.

150. கலைக்களஞ்சியம் — தொகுதி-8; பக். 574.

மிகுதியாகப் பயின்று வந்துள்ளன. இவ்வாறு பயின்று வருவதற்கு அச்சொற்களின் தொன்மையே காரணம் எனலாம். எனவே தமிழில் கூற்றுவன் என்ற சொல்லையே முதன்முதலில் இறப்புக் கடவுளைக் குறிக்கப் பயன்படுத்தினர் என்பது தெளிவு. மற்றும் பொருள் அடிப்படையில் நின்று நோக்கும்பொழுதும் இச்சொல்லே சிறப்புடைய ஒன்றாகவும் அமையக் காண்கிறோம். (உயிரையும் உடலையும் கூறுபடுத்துபவன் அதாவது உயிரை உடலைவிட்டுப் பிரிப்பவனையே கூற்றுவன் எனச் சுட்டியுள்ளதாகக் கருதலாம். அத்துடன் கூற்றுவன் என்ற சொல்லே இறப்புக் கடவுளைக் குறிக்கும் முதல் தமிழ்ச்சொல் என்பதனைத் தமிழோடு உறவுடைய தென்திராவிட மொழிகளான மலையாளம்,[151] கன்னடம்,[152] தெலுங்கு[153] ஆகியவற்றில் கூறு என்ற சொல்லாட்சி பகுதி என்ற பொருளில் ஆளப்பட்டிருப்பது கொண்டும் உறுதிசெய்யலாம்.

தொல்காப்பியம் முதற்கொண்டே கூற்றுவன் பற்றிய செய்தி தமிழிலக்கண இலக்கியங்களில் இடப்பெற்றிருக்கக் காண்கிறோம்.) தொல்காப்பியர் புறத்திணையியலில் நிலையாமையினை உணர்த்தும் காஞ்சித்திணையின் ஒரு துறையாகப் பெருங்காஞ்சியினைக் குறித்துள்ளார். இங்கு அவர் நிலையாமைகளுள் பெரிதாகிய் சாவினையே அவ்வாறு சுட்டுகின்றார். என்றாவது ஒருநாள் உயிரைப் பிணிக்கும் கூற்றுவன் வருவான் என்று சான்றோர் பிறருக்கு விழிப்புணர்ச்சி ஏற்படுத்து முகத்தானும் வாழ்க்கையினைப் பயனுள்ள வழிகளில் செயற்படுத்துமாறு அறிவுறுத்துவான் வேண்டியும் பயன்பட்ட ஒன்றாகவே கூற்றுவன் காட்சி தருகின்றான். தொல்காப்பியர்[154] நூற்பாவில் மாற்றுதற்கரிய கூற்றம் எனக் காட்டிப் பிறந்த உயிர் அழிவது திண்ணம் எனச் சுட்டி உணர்த்தியுள்ளார்.

---

151. Kūṟu, kūṟ - part, share, division of time, party, partnership.
—**A Dravidian Etymological Dictionary**; P. 131.

152. Kōṟu - a part, portion, share in cultivation etc.,
—Ibid; P. 131.

153. Kōṟu - a share, the king's or Government portion.
—Ibid; P. 131.

154. மாற்றருங் கூற்றஞ் சாற்றிய பெருமையும்
(தொல்-பொருள். 77:1)

பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் கூற்று, கூற்றம் ஆகிய இருசொற்களே மிகுதியாகப் பயிற்சி பெற்றுள்ளன. அதற்கடுத்த நிலையில் காலன், மடங்கல் ஆகியவை இடம்பெறக் காண்கிறோம். இவற்றில் காலன் என்ற சொல் உயிரின் காலத்தை நிச்சயிப்போன் என்ற நிலையில் தொகை நூல்களிலும்[155] பதினெண் கீழ்க்கணக்கு நூல்களில் ஏலாதியிலும்[156] பயின்று வந்துள்ளது. மடங்கல் என்ற சொல்லாட்சி தொகை நூற்களில் மட்டுமே காணக்கிடக்கின்றது. யமன் என்ற சொல்லாட்சி பரிபாடலில் மட்டுமே ஈரிடங்களில்[157] பயிற்சி பெற்றிருக்கக் காண்கிறோம். ஓரிடத்தில் ஞமன்[158] என்று குறித்திருப்பதும் நோக்கத்தக்கது. மேற்கூறிய இலக்கிய ஆட்சிகள் கொண்டு நோக்கும்பொழுதும் யமன் என்ற சொல்லாட்சி தமிழில் பரிபாடல் காலத்திலேயே வழங்கப்பெற்றமையினை அறியமுடிகின்றது. தொகை நூற்களுள் பரிபாடல் காலத்தால் பிற்பட்டதென்பது இலக்கிய ஆய்வாளர் பலரின் கருத்தாகும். மேலும் பரிபாடல் புராணக் கூறுகளை மிகுதியாகத் தன்வய

---

155. காலனுங் காலம் பார்க்கும் பாராது
வேலீண்டு தானை விழுமியோர் தொலைய
வேண்டிடத் தடூஉம் வெல்போர் வேந்தே
(புற. 41:1-3)

காலி முன்பிற் பிறவுஞ் சால
மடங்கலுங் கணிச்சியுங் காலனுங் கூற்றுந்
தொடர்ந்துசெல் அமையத்துத் துவன்றுயிர் உணீஇய
உடங்குகொட் பன்போற் புகுதனர் தொழூஉ
(கலி. 105:19-22)

156. வாளஞ்சான் வன்கண்மை யஞ்சான் வனப்பஞ்சான்
ஆளஞ்சா னாம்பொரு டானஞ்சான் - நாளெஞ்சாக்
காலன் வரவொழிதல் காணின்வீ டெய்திய
பாலினு லெய்தப் படும் (ஏலா. 22)

157. உடன்பெய் தோரே யழல்வேட் டவ்வவித்
தடவுநிமிர் முத்தீப் பேணியமன் னெச்சில்
வடவயின் விளங்கா லுறையெழு மகளிருள்
கடவு ளொருமீன் சாலினி யொழிய
அறுவர் மற்றையோரு மந்நிலை பயின்றனர்
(பரி. 5:41-45)

அங்கி யுயர்நிற்ப அந்தணன் பங்குவின்
இல்லத் துணைக்குப்பா லெய்த இறையமன்
வில்லிற் கடைமகர மேவப்பாம்... (பரி. 11:7-9)

158. தீசெங் கனலியுங் கூற்றமு ஞமனும்
மாசிலா யிரங்கதிர் ஞாயிறுந் தொகூஉம்
ஊழி யாழிக்க ணிருநில முருகெழு
கேழலாய் மருப்பி னுழுதோ யெனவும் (பரி. 3:21-24)

மாக்கிக் கொண்டுள்ளதனை அப்பாடல்களின் வழி அறிய முடிகின்றது. அந்நிலையில் யமன் என்ற சொல்லாட்சி புராணங் களின் செல்வாக்கால் விளைந்த ஒன்று என்பதனை, பிற சங்கப் பாடல்கள் சுட்டாதது கொண்டும் பரிபாடலில் இச்சொல் அருகியே இடம் பெற்றுள்ளதுகொண்டும் நிச்சயிக்கலாம். எனவே பழந் தமிழிலக்கியங்களில் கூற்றுவன் என்பது உயிரையும் உடலையும் பிரிப்பவன் என்ற பொருளில் காரணப்பெயராக அமைந்த தமிழ்ச் சொல் என்பதனை மேற்சுட்டிய சான்றுகள்கொண்டு அறுதி யிடலாம்.

பழந்தமிழ் இலக்கியங்களுக்கு உரைவரைந்த உரையாசிரி யர்கள் கூற்றுவனை இறப்புக் கடவுள்[159] எனவும் இறப்புக் கடவுளின் தூதுவன்[160] எனவும் இருவேறு பொருள்கொண்ட நிலையினை அவர்களது விளக்கங்களின் வாயிலாக அறிய முடிகின்றது. இவ்விரு வேறுபட்ட கருத்துகளில் பண்டைத் தமிழிலக்கியங்களில் எக்கருத்தின் அடிப்படையில் பயின்று வந்துள்ளது என்பதனை ஆறிதல் வேண்டும். புறநானூறு, கூற்றுவன் ஒருவனே என்பதை,

> இமிழ்கடல் வலைஇய ஈண்டகன் கிடக்கைத்
> தமிழ்தலை மயங்கிய தலையாலங் கானத்து
> மன்னுயிர்ப் பன்மையுங் கூற்றத் தொருமையும்
> நின்னொடு தூக்கிய வென்வேற் செழிய[161]

எனக் குறித்துள்ளது. இச்சான்றுகொண்டு கூற்றுவன் ஒருவனே என்பது உறுதிப்படுத்தப்படுகின்றது.

காலன் என்பது கூற்றுவனுக்குரிய பெயர்களில் ஒன்றாக முன்னர்ச் சுட்டப்பட்டது. எனினும் கலித்தொகைப் பாடல் ஒன்றில் காலனும் கூற்றுவனும் வேறுபட்டவராகவும் உயிர்

159. கூற்று-உடலையும் உயிரையும் வேறுவேறாகப் பிரித்துக் கூறுபடுத்தும் கடவுள்.
—புறநானூறு மூலமும் பழைய உரையும்; உ. வே. சா. பதிப்பு, பக். 468.
160. இமயனும் அவன் ஏவலனாகிய கூற்றுவனும்,
—பரிபாடல் மூலமும் உரையும்; பெருமழைப்புலவர் உரை; கழக வெளியீடு; பக். 35.
161. புற. 19:1–4.

உண்பதே இருவரின் தொழில்[162] எனவும் குறிக்கப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். அதேபோல் பரிபாடல் ஒன்றில் கூற்றமும் ஞமனும் ஊழிமுடிவில் உயிர் உண்ணும் தொழிலைச் செய்வதாகச் சுட்டப்பட்டிருக்கின்றது.[163] கலித்தொகை, பரிபாடல்களில் வேறு படுத்தியிருப்பது புராணமரபுத் தாக்கத்தின் விளைவால் ஏற்பட்ட போக்கே எனலாம். இப்போக்கினை அடிப்படையாகக் கொண்டே உரையாசிரியர்களும் கூற்றுவன், கூற்றுவனின் தூதன் என வேறுபடுத்திக் காட்டியுள்ளனர் என நினைக்க வேண்டி யுள்ளது. இப்போக்கிற்குப் புராணகாலத்தில் யமனின் தூது வனாகச் சித்திரபுத்திரன் கருதப்பட்டது காரணமாகலாம். 'கூற்றுவன் திராவிடரின் சிறப்புச் சிறுதெய்வம்; அவனது தொழில் குறித்த நேரத்தில் குறித்த உயிர்களை உடலினின்று பிரித்தல் ஆகும்'[164] என்னும் ஜி. எல். ஹார்ட் என்பாரின் கூற்றும் மேற் சுட்டிய கருத்தினை வலியுறுத்துகிறது.

கூற்றுவனைப் பெருந்தெய்வமாகக் கருதிய நிலையைத் திருமுருகாற்றுப் படையில் நக்கீரர் சுட்டிச் செல்கின்றார்.[165]

---

162. மடங்கலுங் கணிச்சியுங் காலனுங் கூற்றுந்
தொடர்ந்துசெல் அமையத்துத் துவன்றுயிர் உணீஇய
உடங்குகொட் பனபோற் புகுந்தனர் தொழூஉ
(கலி. 105:20-22)

163. கீழே முலகமு முற்ற வடியினை
தீசெங் கனலியுங் கூற்றமு ஞமனும்
மாசிலா யிரங்கதிர் ஞாயிறுந் தொகூஉம்
ஊழியாழிக்க ணிருநில முருகெழும்... (பரி. 3:20-23)

164. The final indigenous Dravidian deity to be considered is death, Kurruvan. He is said to carry ane axe (pur. 145) or a club (pur. 42), but never a noose as in the North, and to take people at the oppointed time (kur. 267).

—The Poems of Ancient Tamil; P. 24.

165. பாம்புபடப் புடைக்கும் பல்வரிக் கொடுஞ்சிறைப்
புள்ளணி நீள்கொடிச் செல்வனும் வெள்ளேறு
வலம்வயி னுயரிய பலர்புகழ் திணிதோள்
உமையமர்ந்து விளங்கும் இமையா முக்கண்
மூவெயில் முருக்கிய முரண்மிகு செல்வனும்
நூற்றுப்பத் தடுக்கிய நாட்டத்து நூறுபல்
வேள்வி முற்றிய வென்றடு கொற்றத்து
ஈரிரண் டேந்திய மருப்பின் எழில்நடைத்
தாழ்பெருந் தடக்கை யுயர்த்த யானை
எருத்த மேறிய திருக்கிளர் செல்வனும்
நாற்பெருந் தெய்வத்து நன்னகர் நிலைஇய
(திரு. 150-170)

இங்கு அவர் இந்திரன், யமன், வருணன், குபேரன் என்னும் நால்வரையும் ஒருசேர நாற்பெருந் தெய்வமெனக் குறித்துள்ளார். இத்தெய்வங்கள் அனைத்தும் வேதகாலத் தெய்வங்கள் எனச் சுட்டத்தக்கதாக அமைவதுடன் தொகைநூற்களுள் திருமுருகாற்றுப்படை காலத்தால் பிற்பட்டது என்பதனையும் கருத்தில் கொள்ள வேண்டும். மேலும்முதுரைக்காஞ்சியில் பேய், அணங்கு, கழுது ஆகியவற்றோடு கூற்றுவனை இணைத்துப் பேசியிருப்பது[166] கொண்டும் மற்றும் பேய்களுக்குச் செய்யும் ஐயவி புகைத்தலைக் கூற்றுவனுக்குச் செய்வதாகப் புறநானூறு காட்டுவது[167] கொண்டும் கூற்றுவனைப் பழந்தமிழர் மீவியல் ஆற்றல்பெற்ற ஒன்றாகக் கருதியிருந்தனரேயன்றிப் பெருந் தெய்வமாகக் கருதவில்லை என்பது புலப்படும். திருமுருகாற்றுப் படை சுட்டும் நிலை வேதத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட ஆரியக் கருத்துகள் செல்வாக்குப் பெற்ற நிலையினை உணர்த்துவதாகலாம்.

கூற்றுவனின் இயல்புகள்

கூற்றுவன் கரிய நிறத்தையுடையவன்,[168] எருமையினை ஊர்தியாகக் கொண்டவன்,[169] கணிச்சி[170] என்னும் மழுவாகிய

---

166. பாணாட் கொண்ட கங்கு லிடையது
பேயும் அணங்கும் உருவுகொண் டாய்கோற்
கூற்றக் கொல்தேர் கழுதொடு கொட்ப
(மது. 631-633)

167. நீயே ஐயவி புகைப்பவுந் தாங்கா தொய்யென
உறுமுறை மரபிற் புறநின் றுய்க்குங்
கூற்றத் தனையை யாகலிற் போற்றார்
இரங்க விளிவது கொல்லோ (புற. 98:15-18)

168. களிறு கதவெறியாச் சிவந்துராஅய்
நுதிமழுங்கிய வெண்கோட்டான்
உயிருண்ணுங் கூற்றுப் போன்றன (புற. 4:10-12)

169. ஒருவர்க்கும் பொய்யாநின் வாயிற்சூள் வெளவல்
பருவத்துப் பன்மாண்நீ சேறலிற் காண்டை
எருமை யிருந்தோட்டி யெள்ளியுங் காளை
செருவஞ் செயற்கென்னை முன்னித்தன் சென்னி
அருள்வயினாற் றாங்கு மணிகையால் தாக்கி
நிரைவளை யாற்றிருஞ் சூள் (பரி. 8:84-89)
கடும்படை மாக்களைக் கொன்றுகளங் குவித்து
நெடுந்தேர்க் கொடுஞ்சியுங் கடுங்களிற் றெருத்தமும்
விடும்பரிக் குதிரையின் வெரினும் பாழ்பட
எருமைக் கடும்பரி யூர்வோ னுயிர்த்தொகை
ஒருபக லெல்லையி னுண்ணு மென்ப (சிலப். 26:212-216)

170. பல்சான் றீரே பல்சான் றீரே
கயல்முள் ளன்ன நரைமுதிர் திரைகவுட்
பயனில் மூப்பிற் பல்சான் றீரே
கணிச்சிக் கூர்ம்படைக் கடுந்திற லொருவன்
பிணிக்குங் காலை யிரங்குவிர் மாதோ (புற. 195:1-5)

படைக்கலத்தைக் கைக்கொண்டவனாகக் காட்டப்படுகிறான். கூற்றுவன் வேண்டிய உருவம் எடுக்க வல்லோன் என்பதை,

யாதுசெய் வாங்கொல் தோழி நோதக
நீரெதிர் கருவிய காரெதிர் கிளைமழை
ஊதையங் குளிரொடு பேதுற்று மயங்கிய
கூதி ருருவிற் கூற்றம்
காதலர்ப் பிரிந்த எற்குறித்து வருமே[171]

என்னும் பாடலால் உணரமுடிகின்றது. மேலும் கலித்தொகையில் கூற்றம் தான் வேண்டிய உருவம் எடுக்கவல்லது[172] எனச் சுட்டுவது கொண்டும் இதை உறுதிப் படுத்தலாம். கூற்றுவனது செயலைத் தடுத்தற்கு மருந்தில்லை,[173] சீற்றத்தில் மிக்கோன்,[174] ஐயவியாகிய கடிப்பகைக்கு அஞ்சாதவன்[175] உயிரை உடலிலிருந்து பிரிக்கும் தன்மையன்,[176] வயதில் மூத்தோரைக்

171. குறு. 197.

172. ஈங்கே வருவா ளிவள்யார்கொ லாங்கேயோர்
வல்லவன் றைஇய பாவைகொல் நல்லார்
உறுப்பெலாங் கொண்டியற்றி யாள்கொல் வெறுப்பினால்
வேண்டுருவங் கொண்டதோர் கூற்றங்கொல்... (கலி. 56:6-9)

173. பொன்னோடைப் புகரணிநுதற்
றுன்னருந்திறற் கமழ்கடாஅத்
தெயிறுபடை யாக வெயிற்கத விடாஅக்
கயிறுபிணிக் கொண்ட கவிழ்மணி மருங்கிற்
பெருங்கை யானை யிரும்பிடர்த் தலையிருந்து
மருந்தில் கூற்றத் தருந்தொழில் சாயாக்
கருங்கை யொள்வாட் பெரும்பெயர் வழுதி (புற. 3:7-13)

174. ஞாலங் காக்குங் கால முன்பின்
தோலா நல்லிசை நால்வ ருள்ளுங்
கூற்றொத் தீயே மாற்றருஞ் சீற்றம் (புற. 56:9-11)

175. நீயே ஐயவி புகைப்பவுந் தாங்கா தொய்யென
உறுமுறை மரபிற் புறநின் றுய்க்குங்
கூற்றத் தனையை யாகலிற் போற்றார்
இரங்க விளிவது கொல்லோ... (புற. 98:15-18)

176. மடங்கலுங் கணிச்சியுங் காலனுங் கூற்றுந்
தொடர்ந்துசெல் அமையத்துத் துவன்றுயிர் உணீஇப
உடங்குகொட் பனபோற் புகுந்தனர் தொழூஉ
(கலி. 105:20-22)

கூற்றுவன் எதிர்நோக்கியிருப்பான்[177] என்பன போன்ற செய்திகளைப் பாடல்கள் தெரிவிக்கின்றன. கூற்றுவன் நாள்தோறும் வாழ்நாள் வரையறுக்கப்பட்ட உயிர்கள்பால் முறையே செல்லும் தன்மையன் என்பதனைக் குறுந்தொகைப் பாடல்,

கோலமை குறுந்தொடிக் குறுமக ளொழிய
ஆள்வினை மருங்கிற் பிரியார் நாளும்
உறல்முறை மரபிற் கூற்றத்து
அறனில் கோள்நற் கறிந்திசி னோரே[178]

என்று தெரிவிக்கின்றது.

கூற்றுவன் புறத்தே நின்று உயிரைக் கொண்டு செல்லும் தன்மையன் என்பதை,

நீயே ஐயவி புகைப்பவுந் தாங்கா தொய்யென
உறுமுறை மரபிற் புறநின் றுய்க்குங்
கூற்றத் தனையை யாகலிற் போற்றார்
இரங்க விளிவது கொல்லோ[179]

எனப் புறநானூறு சுட்டுகின்றது. சாவினை எதிர்நோக்கி இன்புறும் தன்மை கொண்டதுடன் நல்லுயிராகிய இனிய உயிர்களையும் இளமையிலேயே எடுத்துச்செல்லும் தன்மையன்[180] எனவும் விவரிக்கப்பட்டுள்ளது. மக்களினத்திற்கு உணவளிக்கும் மன்னரும் கூற்றுவனுக்குத் தப்புவதில்லை என்பதனைச் சங்கப் புலவர்கள் ஆற்றாமை உணர்வோடு பேசிக் கூற்றுவனைப் பழித்திருப்பதனைச் சிலபாடல்கள்[181] உணர்த்துகின்றன.

177. மூத்தோர் மூத்தோர்க் கூற்றம் உய்த்தெனப்
பால்தர வந்த பழவிறற் றாயம்
எய்தின மாயி னெய்தினஞ் சிறப்பெனக்
குடிபுர விரக்குங் கூரி லாண்மைச்
சிறியோன் பெறினதுசிறத் தன்று மன்னே (புற. 75:1-5)

178. குறு. 267:5-8.

179. புற. 98:15-19.

180. பாடுநர்க் கீத்த பல்புகழன்னே
ஆடுநர்க் கீத்த பேரன் பினனே
அறவோர் புகழ்ந்த வாய்கோ லன்னே
திறவோர் புகழ்ந்த திண்ணன் பினனே
மகளிர் சாயன் மைந்தர்க்கு மைந்து
துகளறு கேள்வி யுயர்ந்தோர் புக்கில்
அனைய னென்னா தத்தக் கோனை
நினையாக் கூற்ற மின்னுயி ருய்த்தன்று (புற. 221:1-8)

181. புற. 227, 230.

நோயுழந்து வைகிய வுலகினு மிகநனி
நீயிழந் தனையே யறனில் கூற்றம்
வாழ்தலின் வருஉம் வயல்வள னறியான்
வீழ்குடி யுழவன் வித்துண் டாஅங்கு
ஒருவனாருயி ருண்ணா யாயின்
நேரார் பல்லுயிர் பருகி
ஆர்குவை மன்னோவவ னமரடு களத்தே[182]

என்னும் பாடலில் கூற்றுவனை வீழ்குடி உழவனுக்கு உவமையாக்கிக் கூறுவது மன்னரின் வீர ஈரத்தைப் புலப்படுத்துகிறது. மற்றொரு புறநானூற்றுப் பாடலில் ஆருயிர்க்கலமரும் ஆராக் கூற்றத்தின் வருகைக்கு அஞ்சாத திறமும்[183] சுட்டப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம்.

கூற்று பிற சக்திகளுக்குக் கட்டுப்படாத ஒன்று என்பதனைப் பதிற்றுப்பத்தில் பாலைக் கௌதமனார்.

முருகுடன்று கறுத்த கலியழி மூதூர்
உருமில் கூற்றத் தன்னநின்
திருந்துதொழில் வயவர் சீறிய நாடே[184]

எனக் குறிப்பிடுகின்றார். பரிபாடலில் இந்திரன், அனலன், யமன் ஆகியோர் முறையே கோழி, மயில், மறி ஆகிய ஊர்திகளையும் மற்றும் ஈட்டி, குடாரி, கணிச்சி ஆகிய ஆயுதங்களையும் செவ்வேளுக்குக் கொடுத்ததாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. யமன் மறியைச் செவ்வேளுக்குக் கொடுத்ததாகக் குறிக்கப்பட்டுள்ள செய்தி பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் காட்டப்படாதது கொண்டு பரிபாடல், கலித்தொகை, திருமுருகாற்றுப்படை ஆகியவை வேதகால எண்ணங்கள் செல்வாக்குப்பெற்ற பிற்காலச் சங்கத் தமிழக நிலையினைப் படம்பிடித்துக் காட்டுவதாகக் கருதலாம். கலித்தொகை,[185] பரிபாடலில்[186] முறையே காலனையும் கூற்று

---

182. புற. 230:10-16.

183. காரெதி ருகுமி னூறிக் கல்லென
ஆருயிர்க் கலமரு மாராக் கூற்றம்
நின்வர வஞ்சலன் மாதோ... (புற. 361:1-3)

184. பதிற். 26:12-14.

185. கால முன்பிற் பிறவுஞ் சால
மடங்கலுங் கணிச்சியுங் காலனுங் கூற்றுந்
தொடர்ந்துசெல் அமையத்துத் துவன்றுயிர் உணீஇய
உடங்குகொட் பனபோற் புகுந்தனர் தொழூஉ
(கலி. 105:19-22)

186. தீசெங் கனலியுங் கூற்றமு ஞமனும்
மாசிலா யிரங்கதிர் ஞாயிறுந் தொகூஉம்
ஊழி யாழிக்க ணிருநில முருகெழு
கேழலாய் மருப்பி னுழ்ந்தோ யெனவும் (பரி. 3:21-24)

வனையும், கூற்றுவனையும் ஞமனையும் வேறுபடுத்திக் காட்டியிருப்பது வேதகால எண்ணங்கள் செல்வாக்குப்பெற்ற பிற்காலத் தமிழக நிலையினைச் சுட்டுவதாகக் கொள்ளலாம். கூற்றுவனைப் பரிபாடல், நீதியின் காவலனாய்த் தருமன் எனக் குறிப்பது[187] பிற்கால வளர்ச்சி நிலையாகலாம். கூற்றுவனைத் திசைக் காவலனாகப் பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் எங்குமே சுட்டவில்லை என்பதும் கருத்தில் கொள்ளத்தக்கது.

பதினெண்கீழ்க்கணக்கு நூல்களில் கூற்றுவனைப்பற்றி அதிகமான செய்யுட்களில் பேசப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். அவ்வாறு பேசிச் செல்வதற்குரிய காரணம் யாது எனச் சிந்திக்கும்பொழுது பதினெண்கீழ்க்கணக்கு நூல்களில் பெரும்பகுதி அற இலக்கியங்களாக இருப்பதும் அறத்தை வலியுறுத்துவதற்கு நிலையாமைத் தத்துவம் பயன்பட்ட நிலையில் கூற்றுவன் பற்றிய எண்ணம் மிகுத்துப் பேசப்பட்டிருக்கலாம் என்பதும் தெரியவருகின்றது. எனினும் நீதி இலக்கியங்களில் மனித முயற்சியினை மேம்படுத்துவதற்காகக் கூற்றுவனையும் வெல்லும் நிலையும்[188] கொல்லாமையினால் ஏற்படும் பயனை உணர்த்தக் கூற்றுவனின் செயல் முடக்கமும்[189] காட்டப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். நான்மணிக்கடிகையில் சாவை நோக்கிக் கூற்றுவன் இன்புறும் நிலை[190] பேசப்பட்டுள்ளது.

## பேய்

(பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் அச்சந்தரக் கூடிய கூறுகளாகப் பேய், பூதம் போன்ற மீவியல்புச் சக்திகள் மனித வாழ்வியலோடு இணைத்துப் பேசப்பட்டிருக்கின்றன.) இவற்றில் பேய் என்ற

187. தீசெங் கனலியுங் கூற்றமு ஞமனும்
மாசிலா யிரங்கதிர் ஞாயிறுந் தொகூஉம்
ஊழி யாழிக்க ணிருநில முருகெழு
கேழலாய் மருப்பி னுழுதோ யெனவும் (பரி. 3:21-24)

188. கூற்றங் குதித்தலும் கைகூடும்
ஆற்றல் தலைப்பட்டார்க்கு (திருக். 279)

189. கொல்லாமை மேற்கொண் டொழுகுவான் வாழ்நாள்மேல்
செல்லா துயிருண்ணும் கூற்று (திருக். 336)

190. கோல்நோக்கி வாழுங் குடியெல்லாந் தாய்முலைப்
பால்நோக்கி வாழுங் குழவிகள்—வானத்
துளிநோக்கி வாழும் உலகம் உலகின்
விளிநோக்கி இன்புறூஉங் கூற்று (நான். 29)

சக்தி பிற மீவியல்பு ஆற்றல்களைவிட அதிகமாக இலக்கியத்தில் இடம்பெற்றிருக்கக் காண்கிறோம். (இப்பேய் அச்சந்தரக்கூடிய உருவையும் அச்சத்திற்கு அடிப்படையான இடங்களையுமே தங்களுடைய உறைவிடமாகக் கொண்டிருந்ததனை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. மேலும் இவை மனித மனத்தின் அச்சவுணர்வு காரணமாகப் படைத்துக்கொண்ட உருவுடைய ஒன்றாகக் கருதப்பட்டிருப்பதனையே இலக்கியச் சான்றுகள் உணர்த்துகின்றன.) இம்மீவியல்புச் சக்திகள் இலக்கியத்தில் இடம்பெறுவதற்கு இவை கருப்பொருள்களுள் ஒன்றாகப் பின் புலத்தை உணர்த்தவும் உரிப்பொருளை விளக்கவும் பாடலில் பயன்பட்டதாகக் காட்டுவர்.[191] இவை பாடப்படுவோரின் வீரம், வெற்றி, கொடை, புகழ் போன்றவற்றின் விளக்கத்திற்குப் பயன் பட்டுள்ளதாகச் சுட்டுவர்.[192] தமிழிலக்கியம் மேனாட்டிலக்கியங் களிலிருந்து இம்மீவியல்புக் கூறுகளைப் பயன்கொண்ட நிலை யில்[193] மாறுபடுவதாகக் குறிப்பர்.

மேனாட்டிலக்கியங்களில் இவை மானுட நிகழ்ச்சிகளில் தலை யிடுவதாகக் காட்டப்பட்டுள்ளன என்றும் சங்க இலக்கியத்தில் இத்தலையீட்டைக் காணமுடிவதில்லை என்றும் சுட்டுவர்.[194] மேற்கூறிய கூற்றில் மானுட நிகழ்ச்சிகளில் தலையிடுவதில்லை என்ற கூற்று தமிழிலக்கியச் சான்றுகளின் அடிப்படையில் நோக் கும்பொழுது மறுஆய்வுக்குரியதாகக் காட்சி தருகின்றது. ஏனெனில் பழந்தமிழ் இலக்கியங்களிலேயே இப்பேய்கள் மானுட நிகழ்ச்சி களில் தலையிடுவதாகக் காட்டப்பட்டுள்ளது. சான்றாக அகப் பாடல்களில் தலைவியின் உடல்மாறுபாட்டிற்குக் காரணமாகப் பேய் அணங்கியதாகக் கருதிய நிலையும் அதனைப் போக்க வெறியாட்டயர்வித்த செய்தியும் புறநானூற்றில் போரில் புண்பட்ட

---

191. இலக்கியக்கொள்கை, தொகுதி-1; சங்க இலக்கியம்; அ. அ. மணவாளன்; பக். 43.
192. இலக்கியக்கொள்கை, தொகுதி-1; பக். 44.
193. இலக்கியக்கொள்கை, தொகுதி-1; பக். 44.
194. இவ்வகப் பாடல்களில் இயற்கை இறந்த நிகழ்ச்சிகள் மானிட நிகழ்ச்சிகளில் தலையிடுவது போன்ற போக்கினைக் காணமுடிவதில்லை. ஆனால் இதற்கு மாறு பட்ட போக்கினை மேல்நாட்டு இலக்கியங்களில் சந்திக் கின்றோம்.
—திறனாய்வுச் சிந்தனைகள்; ஜி. ஜான் சாமுவேல்; பக். 37.

மறவரைப் பேய்காத்தநிலை மற்றும் மறப்புண் பெற்ற வீரனின் உடலைப் பேயணுகாதவாறு இல்லக்கிழத்தி காத்த தொடாக் காஞ்சி நிலை ஆகியவையும் மீவியல்புச் சக்தியான பேய் மானுட நிகழ்ச்சிகளில் தலையிடுவதனை உணர்த்தி நிற்கின்றது. இச் சக்தி மானுட நிகழ்ச்சியில் நேரடியாகத் தலையிட்ட நிலையினைச் சிலம்பில் மாலதி மாற்றாள் மகவுக்குப் பாலளிக்கப் பால்விக்கிப் பாலகன் மரிக்க, அம்மகவினை எடுத்துக்கொண்டு அங்குள்ள கோட்டங்களில் உறையும் தெய்வங்களிடம் உயிர்ப்பிக்க வேண்டிக் கொண்ட நிலையில் அங்கு வதிந்த இடாகினிப்பேய் அம்மகவினை வாங்கித் தன் மடியகத்திட்டமை[195] கொண்டு அறியமுடிகின்றது.

பேய்பற்றிய கருத்துகள்

பேய் பற்றிய நம்பிக்கை பண்பட்ட மற்றும் பண்படாத மக்களிடையே உலகெங்கும் இருந்துவரக் காண்கிறோம். இயற்கைச் சூழலில் வாழ்ந்த மனிதனிடம் இதுபற்றிய கருத் தேற்றங்கள் மிகுதியாக உண்டு. செயற்கைச் சூழலில் வாழும் இன்றைய நாகரிக மனிதனிடமும் பேய்பற்றிய நம்பிக்கை இல்லாமலில்லை. அவ்வாறு குறைவாக இருப்பதற்கு அவன் வாழும் அச்சமற்ற சூழ்நிலையே காரணமெனலாம். தமிழிலக்கியச் சான்றுகளின் அடிப்படையில் ஒன்றிணைத்துப் பார்க்கும்போது பேய் என்பது மனிதமனம் அச்சம் காரணமாகச் சில கற்பிதங் களின் அடிப்படையில் அமைத்துக்கொண்ட அச்சந்தரும் உருவ அமைதியையும் பண்பியல்புகளையும் கொண்ட ஒன்றாகவே தென் படுகின்றது.) இப்பேய் பற்றிய கருத்தேற்றம் பற்றித் தமிழவன் அவர்கள் 'இயற்கையின் ஆற்றலைத் தன் தேவைக்கேற்ப ஆளுகிற வலிமையை அவன் பெறவில்லை. இயற்கையின் இயக் கத்திற்குரிய காரணங்களை அவன் ஆய்ந்தறியாத நிலையில் இயற்கையின் ஆற்றலில் பல அம்சங்களை அவன் கற்பனையில் மனித விகாரமாகவும் விலங்கு விகாரமாகவும் அமைந்த பேயுருவங் களாகப் படைத்து அவற்றை நம்பினான்'[196] என்பார். பொதுவாக

195. செய்தவ மில்லோர்க்குத் தேவர் வரங்கொண்டார்
பொய்யுரையே யன்று பொருளுரையே கையிற்
படுபிணந்தா வென்று பறித்தவள்கைக் கொண்டு
சுடுகாட்டுக் கோட்டத்துத் தூங்கிருளிற் சென்றாங்
கிடுபிணந் தின்னு மிடாகினிப்பேய் வாங்கி
மடியகத் திட்டாள் மகவை... (சிலப். 9:17-22)

196. ஆராய்ச்சி; பண்டைத் தமிழரின் பேய்பற்றிய கருத்து; தமிழவன்; பக். 438-439.

நோக்கும்போது பேய் பற்றிய மேற்சுட்டிய இருபண்புகளே அதன் வருணனையில் சிறப்புப் பெறுவதையும் மனித உருவின் அடிப்படையில் அமைந்த விகாரமான தோற்றப் பண்புடைய பருத்த உருவுடைய ஒன்றாகப் பேய் காட்டப்படுவதையுமே காண முடிகின்றது.

சொல்லும் பொருளும்

பேய் என்பது அச்சம் என்ற பொருளைத் தரும் நிலையில் தமிழிலக்கியத்தில்[197] பயிற்சி பெற்றிருக்கக் காண்கிறோம். அச்சத்திற்கு அடிப்படையாகவும் அஞ்சத்தக்க உருவ அமைதியினை உடையதாகவும் அச்சத்திற்கு அடிப்படையான ஆள் வழக்கற்ற இடங்களையும் சூழ்நிலையையும் தனக்குரியதாகக் காட்டப்படுவது கொண்டு இதனை இவ்வாறு காரணப் பெயரிட்டு அழைத்திருக்கலாம். பழந்தமிழ் இலக்கியங்கள் அலகை,[198] கடி,[199] கழுது,[200] கூளி,[201], பாசம்[202] எனப்பல பெயர்களால் குறித்துள்ளன. உரையாசிரியர் இவைகளைத் தனித்தனி இனங்களாகக் காட்ட முற்பட்டிருக்கின்றனர் எனினும் அவற்றில் ஒருமைப்பட்ட போக்கினைக்காண இயலுவதில்லை. மாறுபாடுகளாக ஒன்றைப் பிறிதொன்றாகக் கருதிய போக்கும், பலவித மாறுபட்ட பொருள்கொள்ளும் நிலையும் காணப்படுவது கொண்டு ஒரு நிலையான முடிவுக்கு வர இயலவில்லை. சான்றாகக் கழுது எனப் பாடல்கள் சுட்டியிருப்பதனை பேயில் ஒரு சாதியெனப்

---

197. மன்ற மராத்த பேமுதிர் கடவுள்
கொடியோர் தெறூஉம் (குறு. 87:1-2)

198. அலகை போகிச் சிதைந்துவே றாகிய
பலகை யல்லது களத்தொழி யாதே (புற. 282:10-11)

199 கடிவழங்கு வாயிலிற் கடுந்துய ரெய்தி
இடையிருள் யாமத் தென்னை யீங் கழைத்தனை
(மணி. 6:142–143)

200. வினைப்பூண் தெண்மணி வீழ்ந்தன நிகர்ப்பக்
கழுதுகால் கொள்ளும் பொழுதுகொள் பானாள்
(நற். 171:8-9)

201. அழுகுரற் கூகையோ டாண்டலை விளிப்பவும்
கணங்கொள் கூளியொடு கதுப்பிகுத் தசைஇப்
பிணந்தின் யாக்கைப் பேய்மகள் துவன்றவும்
(பட். 258-260)

202. மெய்பனி கூரா அணங்கெனப் பராவலிற்
பலிகொண்டு பெயரும் பாசம் போலத்
திறைகொண்டு பெயர்தி வாழ்கநின் னூழி
(பதிற். 71:22-24)

பத்துப்பாட்டுரையிலும்[203] பேய் எனப் பிற உரையாசிரியர் களும்[204] பொருள்கொண்டுள்ளமை இதனை உணர்த்தும். இவ் எண்ணத்திற்கு அச்சமும் அதற்குக் காரணமான இரவு நேரமுமே அடிப்படையாக அமைகின்றன. மேலும் அவர் பேய்பற்றிய உருவாக்கத்திற்கு அக்கால மக்களின் இயற்கையை வெல்லும் ஆற்றலின்மையின் காரணமாகத் தோன்றிய அச்சத்தின் மன 'உருவகம், பெண்ணாதிக்கச் சமுதாயத்தின் நினைவெச்சம் பிணந்தின்னும் அக்காலப் பழக்கம் ஆகிய அம்சங்களின் ஒருமிப்பே பேய்மகளிர் என்னும் எண்ணத்திற்கு அடிப்படை[205] என்பார்.

பேய்மகளிர் உண்மையான மகளிரே. ஆனால் பெண் தெய்வ வழிபாட்டிற்காகப் பிணந்தின்னிகளாவும் இருந்தனர்[206] என்றும் மானுட உடம்பின் உருவ அடிப்படையிலமைந்த பிணத்தை உணவாகக்கொண்ட மக்களின் எச்சமெனக் கூறி 'ஆஸ்திரேலியாவிலிருந்து மேற்கே வட அமெரிக்கா வரை ஒரு காலத்தில் நிலவிய புராதன சமூகங்களில் காணப்பட்ட எண்ணற்ற பழக்க வழக்கங்களுள் ஒன்று பெண்கள் பிணந்தின்னும்செயல்'[207] என்றும் கைலாசபதி சுட்டிச் செல்கின்றார். இங்கு அவர் பேய் மகளிர் உண்மையான மகளிர் எனக் குறிப்பிடுவது பொருத்தமாகத் தென்படவில்லை. அவர் இவ்வாறு கூறுவதற்குப் பேய், பெண் ணுருவ அமைதியுடன் காட்டப்பட்டமையே காரணமெனலாம். பண்டைக் காலத்தில்மேலை நாடுகளில் கழுதைப்புலிகளைப் பேய் களோடும் இணைத்துப் பேசியதைக் கருத்தில் கொள்ளவேண்டும். இதனை ஒருவர், 'அழுகிய பிணங்களை விரும்பித் தின்பதையும் இரவில் வெளிவரும் பழக்கத்தையும் உடைய இவை புதை குழிக்

203. பத்துப்பாட்டு மூலமும் நச்சினார்க்கினியர் உரையும்; உ. வே. சா. பதிப்பு; பக். 411.
204. குறுந்தொகை மூலமும் உரையும்; உ. வே.சா. பதிப்பு; பக். 317,
அகநானூறு — மணிமிடைபவளம் நித்திலக்கோவை; பெருமழைப்புலவர் உரை; கழக வெளியீடு; பக். 7.
205. ஆராய்ச்சி; பண்டைத்தமிழரின் பேய்கள் பற்றிய கருத்து; தமிழவன்; பக். 441.
206. — பண்டைத் தமிழரின் வாழ்வும் வழிபாடும்; க. கைலாசபதி; பக். 64.
207. — பண்டைத் தமிழரின் வாழ்வும் வழிபாடும்; பக் 71.

கருகில் அடிக்கடி நடமாடுவதுண்டு. எனவே கழுதைப் புலிகளை அக்காலத்தில் பேய் பிசாசுகளோடு இணைத்துப் பேசினர். அராபியர்கள் இவைகளைப் பிசாசு என்றே கருதினர்[208] எனக் குறிப்பிடுகின்றார். இங்கு அவைகள் இரவில் புதைகுழிக்கருகில் நடமாடும் இயல்பும் பிணந்தின்னும் வழக்கமுமே அவை பேய்களோடுஇணைத்துப் பேசப்படுவதற்கு அடிப்படைக் காரணங்களாக அமையக் காண்கிறோம். பழந்தமிழிலக்கியங்களிலும் இவ்வகைத் தடுமாற்றம் நிலவுவதனை இலக்கியத்தின் வழிநின்று நோக்கும் பொழுதும் உணர முடிகின்றது. சான்றாக கூளி என்பதற்குப் பேய் எனப் பதிற்றுப்பத்தும்[209] கலித்தொகையும்,[210] ஏவலர் எனப் புறநானூறு,[211] திருமுருகாற்றுப்படை,[212] மலைபடுகடாம்[213] ஆகியவையும் பூதம் எனச் சிலம்பும்[214] ஆண்பேயெனப் பட்டினப் பாலையும்[215] பொருள்கொள்வதற்கு வாய்ப்பளிக்கின்ற நிலை இதனைத் தெளிவுபடுத்தும். எனவே பேய் என்பது எவ்வாறு போலிச் சிந்தனை (Illusion) வயப்பட்டு நிற்கின்றதோ அதே

---

208. ஆராய்ச்சி; பண்டைத் தமிழரின் பேய்கள் பற்றிய கருத்து; தமிழவன்; பக். 441.

209. நிலமிழி நிவப்பின் நீள்நிரை பலசுமந்து
உருகெழு கூளிய ருண்டுமகிழ்ந் தாடக்
குருதிச் செம்புன லொழுகச்
செருபல செய்குவை வாழ்கநின் வளனே
(பதிற். 36:11-14)

210. படரணி யந்திப் பசுங்கட் கடவுள்
இடறியஏற்றெருமை நெஞ்சிடந் திட்டுக்
குடர்கூளிக் கார்த்துவான் போன்ம் (கலி 101:24-26)

211. சூர்நவை முருகன் சுற்றத் தன்னநின்
கூர்நல் லம்பிற் கொடுவிற் கூளியர்
கொள்வது கொண்டு கொள்ளா மிச்சில் (புற. 23:4-6)

212. வேறுபல் லுருவிற் குறும்பல் கூளியர்
சாறயர் களத்து வீறுபெறத் தோன்றி (திரு. 282-283)

213. கூப்பிடு கடக்குங் கூர்நல் அம்பிற்
கொடுவிற் கூளியர் (மலை. 421-422)

214. கழல்கட் கூளிக் கடுநவைப் பட்டோர்
சுழல வந்து தொழத்துயர் நீங்கும்
நிழல்கா னெடுங்க நின்ற மன்றமும் (சிலப். 5:125-127)

215. அழுகுரற் கூகையோ டாண்டலை விளிப்பவும்
கணங்கொள் கூளியொடு கதுப்பிகுத் தசைஇப்
பிணந்தின் யாக்கைப் பேய்மகள் துவன்றவும்
(பட். 258-260)

போல் பேயினைக் குறிக்கும் சொற்களும் ஒரு தெளிவற்ற நிலை யிலமைவதனையே காணமுடிகின்றது.

பேயும் அணங்கும்

பேயும் அணங்கும் தொடர்புடைய ஒன்றாகக் கருதப்பட்டிருப் பதனை இலக்கியங்கள் இரண்டையும் இணைத்துப் பேசியிருப்பது கொண்டு அறிமுடிகின்றது. பேய் வருத்தும் பண்புடையது என்ற நிலையிலும் அணங்கு வருத்தும் தெய்வம் என்ற நிலையிலுமே இவை இலக்கியத்தில் ஒருங்கிணைத்துப் பேசப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். இவற்றில் அணங்கின் உருவ அமைதி பற்றி இலக்கியச் சான்றுகள் கொண்டு உறுதியான முடிவுக்கு வர இயல வில்லை. ஆனால் பேயினைப் பற்றிய உறுப்படிப்படை வருணனை கொண்டு பேயின் உருவ அமைதியினை ஓரளவு அறிய முடிகின்றது. பேய் வருணனையில் பெண் பேயாகக் காட்டும் நிலையே தமிழிலக்கியத்தில் பெருகிப் பயின்று வந்திருப்பதனை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன.

தொல்காப்பியரும் பேயும்

தொல்காப்பியர் போரினை அடிப்படையாகக் கொண்ட புறத் திணை இயலில் நிலையாமையினை அறிவுறுத்தும் காஞ்சித் திணைத் துறைகளுள் பேய்பற்றிச் சுட்டிச் செல்கின்றார். பேய்ப் பக்கமும் தொடாக்காஞ்சியும் பேய்பற்றிக் கூறும் துறைகளாக அமையக் காண்கிறோம். பேய்ப்பக்கம் எனத் தொல்காப்பியர் சுட்டுவதனைப் பேய்க்காஞ்சி எனக் குறிப்பதுண்டு. பேய்க் காஞ்சி என்பது போர் நிகழ்ந்த இடத்தில் இரவில் சுற்றமின்மை யால் காப்பாறின்றித் தனித்துப் புண்பட்டுக் கிடந்தவனைப் பிற பிணந்தின்னும் விலங்கினங்கள் தின்னாமல் உயிர் போகுமட்டும் அருகிருந்து பேய் காத்ததாகக் கூறுவதாகும். இதனைத் தொல்காப்பியர்,

> ஏமச் சுற்றம் இன்றிப் புண்ணோன்
> பேஎய் ஓம்பிய பேஎய்ப் பக்கமும்[216]

எனச் சுட்டுகின்றார். உரையாசிரியராகிய நச்சினார்க்கினியரும் 'இது சுற்றத்தாரின்மை கூறலிற் செல்வநிலையாமை ஆயிற்று'[217] என்பார். பின்தொடர்ந்து வரும் தொடாக்காஞ்சித் துறையினை,

---

216. தொல்-பொருள். 77:5-6.
217. தொல்காப்பியம்—பொருளதிகாரம்; நச்சினார்க்கினியர் உரை; பக். 239.

இன்னகை மனைவி பேஎய் புண்ணோன்
துன்னுதல் கடிந்த தொடாஅக் காஞ்சியும்[218]

எனக் குறித்துள்ளார். இத்துறை போர்ப்புண் பட்டுக்கிடந்த தன் கணவனைப் பேய் தொடாதபடி விடியுமளவும் மனைவி விழித்திருந்து காத்தலைக் கூறுவதாகும். )மனையில் வேப்பிலை செருகிக் கடிப்பகையாகிய ஐயவி தூவி நறும்புகை எடுத்து, யாழும் குழலும் பல்வேறு இசைக்கருவிகளும் ஒலிக்க, மணியடித்துக் காஞ்சிப்பண் பாடித் தலைவனது விழுப்புண்களைப் பேய் அணுகாமற் காத்தலை இத்துறைப் பாடல் தெரிவிக்கின்றது) இவ்விரு துறைகளும் பேயின் தொழிலை விளக்குமுகத்தான் போர்க்களத்தை நிலைக்களமாகக் கொண்ட துறைகளாக அமைந்துள்ளமை பேய் புறத்திணைக்குரிய கூறுகளுள் ஒன்றாகப் புறத்திணைக் கருப்பொருளாகக் கருதுவதற்கு இடமளிக்கின்றது.

### பேய்ப் பிறப்பு

பிறப்பு பல என்ற கோட்பாடு சமய இலக்கிய காலத்தில் சிறப்புப் பெற்றதென்றாலும் அதன் தோற்றம் சமய எண்ணம் தோன்றுவதற்கு முன்னுள்ள காலகட்டத்திலேயே தோன்றிவிட்டதாகத் தெரிகிறது. பௌத்த சமயக் காப்பியமான மணிமேகலையில் நல்வினை, தீவினைகளுக்குத்தகப் பிறப்பு அமையும் நிலையினைச் சாத்தனார் அறுவகைப் பிறப்புப் பற்றிக் கூறுமிடத்துச் சுட்டுகின்றார். இவ்வறுவகைப் பிறப்பில் பேய்ப்பிறப்பே இறுதியாகக் காட்டப்பட்டுள்ளது. அது தீவினையின் காரணமாக வந்தெய்துவதாகக் குறித்துச் செல்கிறார். அறுவகைப் பிறப்பு எவ்வெனச் சாத்தனார் விளக்குமிடத்து அதனை,

அலகில் பல்லுயி ரறுவகைத் தாகும்
மக்களுந் தேவரும் பிரமரு நரகரும்
தொக்க விலங்கும் பேயு மென்றே
நல்வினை தீவினை யென்றிரு வகையாற்
சொல்லப்பட்ட கருவினுட் டோன்றி
வினைப்பயன் விளையுங் காலை யுயிர்கட்கு
மனப்பே ரின்பமுங் கவலையும் காட்டும்[219]

---

218. தொல்-பொருள். 77:10-11.
219. மணி. 24:116-122.

எனச் சுட்டுகின்றார். பின்னர்த் தீவினைகள் எவையென விளக்கி அத்தீவினைப் பயனால் உயிர்கள் பெறும் இழிந்த பிறப்பினை,

கொலையே களவே காமத் தீவிழை
வுலையா வுடம்பிற் றோன்றுவ மூன்றும்
பொய்யே குறளை கடுஞ்சொல் பயனில்
சொல்லெனச் சொல்லிற் றோன்றுவ நான்கும்
வெஃகல் வெருளல் பொல்லாக் காட்சியென்
றுள்ளந் தன்னி னுருப்பன மூன்றுமெனப்
பத்து வகையாற் பயன்றெரி புலவர்
இத்திறம் படரார் படர்குவ ராயின்
விலங்கும் பேயு நரகரு மாகிக்
கலங்கிய வுள்ளக் கவலையிற் றோன்றுவர்[220]

எனக் காட்டுகின்றார். இங்கு பத்து வகையான தீவினைகளே இழிந்த பிறப்புக்குரிய காரணமாயமைவதனை அறிய முடிகின்றது.

நற்பிறப்புக்குக் காரணமாக நல்வினை அமைந்து விளங்குவதனையும் அவ்வாறு நலவினையின் பாற்படும் உயிர்கள் நற்பிறப்பாகும் நிலையினை,

நல்வினை யென்ப தியாதென வினவிற்
சொல்லிய பத்தின் றொகுதியி னீங்கிச்
சீலந் தாங்கித் தானந் தலைநின்று
மேலெனா வகுத்த வொருமூன்று திறத்துத்
தேவரு மக்களும் பிரமரு மாகி
மேவிய மகிழ்ச்சி வினைப்பய னுண்குவர்[221]

எனக் காட்டுகின்றார் சாத்தனார். இங்குக் காட்டப்படும் பிறப்புக் கோட்பாடு வினைகளின் தன்மைக்கேற்பப் பிறப்பு வேறுபடுவதனை உணர்த்தும் சமயச்சிந்தனையின் பாற்பட்ட ஒன்றாகக் கருதத்தக்கது சாத்தனார் சுட்டும் பிறப்புக் கோட்பாடு மனிதனை நல்வினை ஆற்றத் தூண்டும் அறநெறிக் காலச் சிந்தனையின் வெளிப்பாடாகத் தென்படுகின்றது. பேயின் தோற்றம் பற்றிய கருத்தினைச் சாத்தனார் அளவைகளில் ஒன்றாகிய ஐதீக அளவையினை உணர்த்தும் நிலையில்,

220. மணி. 24:125-134.
221. மணி. 24:135-140.

ஐதிக மென்ப துலகுரை யிம்மரத்
தெய்திய தோர்பே யுண்டெனத் தெளிதல்[222]

எனச் சுட்டுவார். இங்கு ஐதிகம் என்பதற்கு உலகுரை அதாவது உலோகவாதம் எனப் பொருள் கூறப்படுகிறது. கர்ணபரம்பரையால் வரும் வாக்கியம் என விளக்கப்பட்டுள்ளது. எனவே பேய் பற்றிய நம்பிக்கை கர்ண பரம்பரையான ஒன்று என்பது இதன் வாயிலாகத் தெளிவாகின்றது. இதற்குரிய காரண காரியங்கள் பெரும்பாலும் போலிச்சிந்தனையால் எழுந்த கற்பனையும் (Illusory myth making) அதற்கு அடிப்படையான சூழ்நிலையும் அச்சவுணர்வுமே பேய் பற்றிய தோற்றத்திற்கு அடிப்படையாக அமைந்தன என்ற முடிவுக்கு வரலாம்.

பேயுருவம்

பேயின் உருவம் மனித உருவின் அடிப்படையிலமைந்த விகாரமிக்க பெரிய உருவத்தினை உடையதாகவே இலக்கியச் சான்றுகள் கொண்டு ஊகிக்க முடிகின்றது. பேயுருவத்தினை வருணிப்பவர்களுள் நக்கீரர் சிறப்பாகக் குறிக்கத் தக்கவராக அமைகின்றார். அவர்,

உலறிய கதுப்பிற் பிறழ்பற் பேழ்வாய்ச்
சுழல்விழிப் பசுங்கட் சூர்த்த நோக்கிற்
கழல்கட் கூகையொடு கடும்பாம்பு தூங்கப்
பெருமுலை யலைக்குங் காதிற் பிணர்மோட்டு
உருகெழு செலவின் அஞ்சுவரு பேய்மகள்[223]

என வருணித்துள்ளார். இங்கு காய்ந்த மயிர், அகன்ற வாய், பிறழ்ந்த பற்கள், சுழலும் விழிகள், பாம்பும் கூகையும் கூடி வதியும் காதினையும் பருத்த உடலினையும் பெருத்த வயிற்றினையுமுடைய கண்டார்க்கு அச்சந்தரும் நடையினையுடைய பேயுருவத்தினை அவர் காட்டுகின்றார். பேயின் தலையினை அகநானூறு[224] தாழை மடலோடு ஒப்பிட்டுக் காட்டியுள்ளது. அதன் பல், யானையின் கால்நகத்திற்கு உவமையாகப் பேசப்பட்டுள்ள

222. மணி. 27:49-50.
223. திரு. 47-51.
224. மூண்டகங் கெழீஇய மோட்டுமண லடைகரைப்
பேஎய்த் தலைய பிணரரைத் தாழை (அக. 130:4-5)

தனைக் குறுந்தொகைப் பாடல்[225] தெரிவிக்கின்றது. பேயின் கண்ணுக்கு முரசின் கண் உவமிக்கப்பட்டுள்ள நிலையினைப் பட்டினப்பாலை,[226] சிலப்பதிகாரம்[227] ஆகியவற்றில் காண்கிறோம். இந்நிலை அதன் உருவ அமைதியினை நம்மனக் கண் கொண்டு கற்பனை செய்துபார்க்க வாய்ப்பளிக்கின்றது. சிறுபாணாற்றுப் படையில்,

> எரிமறிந் தன்ன நாவி னிலங்கெயிற்றுக்
> கருமறிக் காதிற் கவையடிப் பேய்மகள்[228]

என நத்தத்தனார் பேயின் நாக்கு, பற்கள், காதுகள், கால்களைக் காட்சியருமை தோன்ற வருணித்துள்ளார். அதன் விரல்கள் முள்ளமுருக்கின் காய்களோடு[229] உவமிக்கப்பட்டுள்ளன.

அச்சம்தரும் அமைப்புடையதாக அமையும் பேயின் உருவத்தினை,

> களிற்றுக்கோட் டன்ன வாலெயி றழுத்தி
> விழுக்கொடு விரை இய வெண்ணிணச் சுவையினள்
> குடர்த்தலை மாலை சூடி யுணத்தின
> ஆனாப் பெருவளஞ் செய்தோன் வானத்து
> வயங்குபன் மீனினும் வாழியர் பலவென
> உருகெழு பேய்மக ளயரக்
> குருதித்துக ளாடிய களங்கிழ வோயே[230]

எனக் கல்லாடனார் விவரித்துள்ளார். அது பிணத்தைத்தின்று குடலை மாலையாக இட்டுக் குருதிச் செங்கையால் கூந்தல் தீட்டிக் காட்சியளிப்பதால் அதன் இயற்கை நிறம் மாறிக் காணப்படுவதனை நிறங்கிளர் உருவிற் பேய்பெண்டிர்[231] எனச் சுட்டுவது

---

225. பழுஉப்பல் லன்ன பருவுகிர்ப் பாவடி (குறு. 180:1)
226. பேய்க்க ணன்ன பிளிறுகடி முரசம்
மாக்க ணகலறை யதிர்வன முழங்க (பட். 236-237)
227. பறைக்கட் பேய்மகள் பாணிக் காட (சிலப். 2:6-208)
228. சிறு. 196-197.
229. வேனில் முருக்கின் விளைதுண ரன்ன
மானா விரல வல்வாய்ப் பேஎய் (நற். 73:1-2)
230. புற. 371:21-27.
231. வருதார் தாங்கி யமர்மிகல் யாவது
பொருதான் டொழிந்த மைந்தர் புண்தொட்டுக்
குருதிச் செங்கைக் கூந்தல் தீட்டி
நிலங்கிள ருருவிற் பேஎய்ப் பெண்டிர் (புற. 62:1-4)

கொண்டு உணரமுடிகின்றது. அதன் பாதங்கள் கவர்த்த நிலையுடையன எனக் காட்டுவது கொண்டு[232] பிளந்த கால்களை உடையன பேய்கள் என்பது தெளிவாகின்றது. பண்டைய தமிழரின் வெற்றித் தெய்வமான கொற்றவையின் ஏவல் செய்வோராகக் கூளிகளாகிய பேய்கள்[233] காட்டப்படுவதுகொண்டு கொற்றவையைப் பேயினத்தின் தெய்வமாகக் கருதினர் எனலாம்.

உறையுமிடங்கள்

பேய் உறையுமிடங்களாகப் போர்க்களம்[234] முதுகாடு,[235] கடுநெறி,[236] மன்றம்[237] ஆகியவை சுட்டப்பட்டுள்ளன. இவற்றுள் முதலிரண்டு இடங்களும் பேய்களுக்கு உணவு கிடைக்குமிடங்களாகப் பாடல்கள் தெரிவிக்கின்றன. பாலைநில வழிகள் மற்றும் மன்றத்தில் காட்டப்படும் நிலை அவை உலவும் இடங்கள் என்ற நிலையிலேயே குறித்துச் சென்றுள்ளனர். போர்க்களத்தில் பேய் உலவியதனை புறநானூறு,

> வடிநவில் எஃகம் பாய்ந்தெனக் கிடந்த
> தொடியுடைத் தடக்கை யோச்சி வெருவார்
> இனத்தடி விராய வரிக்குடர் அடைச்சி

---

232. கவைபடிக் கடுநோக்கத்துப்
பேய்மகளிர் பெயர்பாட (மது. 162-163)

233. பெருங்காட்டுக் கொற்றிக்குப் பேய்நொடித் தாங்கு
வருந்தல்நின் வஞ்ச முரைத்து (கலி. 89:8-9)

234. வடிநவில் எஃகம் பாய்ந்தெனக் கிடந்த
தொடியுடைத் தடக்கை யோச்சி வெருவார்
இனத்தடி விராய வரிக்குடர் அடைச்சி
அழுகுரற் பேய்மகள் அயரக் கழுகொடு
செஞ்செவி யெருவை திரிதரும்
அஞ்சுவரு கிடக்கைய களங்கிழ வோயே
(புற. 370:22-27)

235. களரி பரந்து கள்ளி போகிப்
பகலுங் கூஉங் கூகையொடு பிறழ்பல்
ஈம விளக்கிற் பேஎய் மகளிரொடு
அஞ்சுவந் தன்றிம் மஞ்சுபடு முதுகாடு (புற. 356:1-4)

236. கொள்ளை வல்சிக் கவர்காற் கூளியர்
கல்லுடை நெடுநெறி போழ்ந்துசுர னறுப்ப (பதிற்19:1-2)

237. தலைதுமிந் தெஞ்சிய மெய்யாடு பறந்தலை
அந்தி மாலை விசும்புகண் டன்ன
செஞ்சுடர் கொண்ட குருதி மன்றத்துப்
பேஎ யாடும் வெல்போர் (பதிற். 35:6-9)

அழுகுரற் பேய்மகன் அயரக் கழுகொடு
செஞ்செவி பெருவை திரிதரும்
அஞ்சவரு கிடக்கைய களங்கிழ வோயே[238]

எனத் தெரிவிக்கின்றது. இங்கு இதன் ஒலியோசை அழுகுரலோடு ஒப்பிட்டுள்ள நிலை அதன் ஒலியியல்பை அறிவதற்கு வாய்ப்பளிக்கின்றது. பிணந்தின்று வாழும் கழுகொடு இணைத்துப் பேசப் பட்டுள்ளமை போர்க்களமே இவற்றின் உணவிடம் என்பதனை உணர்த்தும்.

பேயின் செயல்கள்

பேயின் பிணந்தின்னும் இயல்பினைப் பாடல்கள் சுட்டிச் சென்றாலும் போர்க்களத்தில் இது புண்பட்டோரைக் காக்கும் இயல்பினதாகக் காட்டப்படும் நிலை குறிப்பிடத் தக்கதாக அமைகிறது. இங்குப் பேயின் நற்குணவியல்பாக உயிர் போமளவும் தனக்கு அப்புண்ணுற்ற உடல் கிடைக்கவேண்டுமென்ற காப் புணர்வு நிலையிலேயே பிணத்தைத் தின்னும் பிற உயிரினங்கள் அதனை அணுகாதவாறு காத்ததெனலாம். தொல்காப்பியர் இதனைப் பேய்ப்பக்கம்[239] என்பார். தலைவன் தலைவியின் செவ்விக்காகக் காத்துநின்ற நிலை, நல்வேட்டனாரால் பாசறைக் கண் புண்ணுற்றுக் கிடந்தாரைப் பேய் காத்த நிலையொடு ஒப் பிட்டுப் பேசப்பட்டிருக்கின்றது.[240] இதனைத் தொடாக்காஞ்சி எனத் தொல்காப்பியம் சுட்டும் நிலையோடு ஒத்துநோக்கலாம். பேய்ப்பக்கமாகிய பேய்க்காஞ்சியில் பேய் புண்ணைக் காத்தமையும் தொடாக்காஞ்சியில் பேய் புண்ணைத் தீண்டுமென நம்பி அதற்குக் காப்புச் செய்தமையும் பேயின் இருவேறுபட்ட இயல்புகளை உணர்த்துவதாக உள்ளது. மறவனின் போர்ப்புண்ணை மனைவி காத்த நிலையினை அரிசில்கிழார்,

தீங்கனி யிரவமொடு வேம்பு மனைச்செரீஇ
வாங்குமருப் பியாழொடு பல்லியங் கறங்கக்
கைபயப் பெயர்த்து மையிழு திழுகி
ஐயவி சிதறி யாம்ப லூதி

238. புற. 370: 22-27.
239. ஏமச் சுற்றம் இன்றிப் புண்ணோன்
பேஎய் ஓம்பிய பேஎய்ப் பக்கமும்(தொல்.பொருள்.77:5-6)
240. பசும்பூண் வேந்த ரழிந்த பாசறை
ஒளிறுவே லழுவத்துக் களிறுபடப் பொருத
பெரும்புண் ணுறுநர்க்குப் பேஎய் போல —(நற்.349:6-8)

இசைமணி யெறிந்து காஞ்சி பாடி
நெடுநகர் வரைப்பிற் கடிநறை புகைஇக்
காக்கம் வம்மோ காதலந் தோழி
வேந்துறு விழுமந் தாங்கிய
பூம்பொறிக் கழற்கால் நெடுந்தகை புண்ணே[241]

எனச் சுட்டியுள்ளார். பேய் கடும்பசி உடையதென்பதனை மணிமேகலை 'காய் பசிக் கடும்பேய்'[242] எனக் குறிப்பது கொண்டுணர முடிகின்றது. இப்பேயினத்தின் பசியினைக் காடமர் செல்வியாகிய கொற்றவை போக்கும் நிலையினைச் சாத்தனார் 'காடமர் செல்வி கடிப்பசி களைய'[243] எனச் சுட்டியுள்ளமைகொண்டு காட்டியுள்ளார். இதன் அடிப்படையிலேயே தன் நூல் ஒன்றில் கி.வா. ஜகந்நாதன் அவர்கள் 'போரில்தான் பேய்களுக்கு உணவு கிடைக்கவேண்டும் என்பது ஒரு சாபமாம்'[244] எனக் குறிப்பிட்டுள்ளமை அமையக் காண்கிறோம்.

பிணங்களை இடும்சுடும் பெருங்காட்டில் வதிந்தமையினை,

பாறுபடப் பறைந்த பன்மாறு மருங்கின்
வேறுபடு குரல வெவ்வாய்க் கூகையொடு
பிணந்தின் குறுநரி நிணந்திகழ் பல்ல
பேஎய் மகளிர் பிணந்தழூஉப் பற்றி
விளருன் தின்ற வெம்புலால் மெய்யர்
களரி மருங்கிற் கால்பெயர்த் தாடி
ஈம விளக்கின் வெருவரப் பேருங்
காடுமுன் னினரே நாடுகொண் டோரும்[245]

எனக் குறிப்பிட்டமைகொண்டு முதுகாட்டில் கூகை, நரி, பேய் ஆகியவை இரவில் பிணங்களைத்தேடி அலமரும்நிலை தெரியவருகின்றது. உணவைப் பெற்றுப் பசியாறிய நிலையில் சுடுகாட்டில் மகிழ்ச்சியால் பேய் களித்தாடும் நிலையும் காட்டப்பட்டுள்ளது.

241. புற. 281.
242. மணி. 6:82.
243. மணி. 18:115.
244. வீரர் உலகம்; கி.வா. ஜகந்நாதன்; பக்.46.
245. புற. 359: 1-8.

பேய் இரவில் உலவும் பண்பினது என்பதனைப் பாடல்கள்[246] குறித்துச் செல்கின்றன. இவை கூட்டங்கூட்டமாகத் திரியும் நிலையினைப் புறநானூறு[247] விவரித்துள்ளது. நடுகல்லின் நிழலில் துயின்றமையினை ஐந்திணை ஐம்பது[248] சுட்டுகின்றது.

தமிழர்களிடம் பேய் பிள்ளையைத் தின்னும் என்ற நம்பிக்கை இருந்துள்ளதனை நற்றிணையில் பெண்ணின் - நாணம்விட்ட நிலை மடவோள் குழவியினைப் பேய் வாங்கக் கைவிட்ட நிலையோடு ஒப்பிட்டுப் பேசியுள்ளமை கொண்டறிய முடிகின்றது.[249] இதனை அக்கால மக்களின் நம்பிக்கையாகக் கருதலாம். இதன் தொடர்ச்சியினை மணிமேகலையில் கோதமையின் புதல்வன் சுடுகாட்டுக் கோட்டமாகிய சக்கரவாளக் கோட்டஞ்சென்று அஞ்சி உயிர்விட, உடலைக் கோதமை சம்பாபதித்தெய்வம் உறைந்த சுமப்புறங்காட்டெயிற்புற வாயிலில் நின்று உயிர்ப்பிக்க வேண்டிக் கொண்ட நிலையில் தன்மகனுயிரை அணங்கோ, பேயோ உண்டதாகக் கூறும் நிலை[250] கொண்டு அறியமுடிகின்றது. இந்நிலை

---

246. விளைப்பூண் தெண்மணி வீழ்ந்தன நிகர்ப்பக்
கழுதுகால் கொள்ளும் பொழுதுகொள் பானாள்
(நற் 171:8-9)
இல்லெலி வல்சி வல்வாய்க் கூகை
கழுதுவழங்கு யாமத் தழிதகக் குழறும் (அக.122:13-14)
கடிவழங்கு வாயிலிற் கடுந்துய ரெய்தி
இடையிருள் யாமத் தென்னையீங் கழைத்தனை
(மணி.6:142-143)

247. கவிசெந் தாழிக் குவிபுறத் திருந்த
செவிசெஞ் சேவலும் பொகுவலும் வெருவா
வாய்வன் காக்கையுங் கூகையுங் கூடிப்
பேஎ யாயமொடு பெட்டாங்கு வழங்குங்
காடுமுன் னினனே கட்கா முறுநன் (புற.238:1-5)

248. கொடுவில் எயினர்தம் கொல்படையால் வீழ்த்த
தடிநிணம் மாந்திய பேஎய் நடுகல்
வரிநிழல் கண்படுக்கும் வெங்கானம் என்பர்
பொருள்புரிந்தார் போய சுரம் (ஐந்.ஐம்.35)

249. நேர்புடை நெஞ்சந் தாங்கத் தாங்கி
மாசில் கற்பின் மடவோள் குழவி
பேஎய் வாங்கக் கைவிட் டாங்குச்
சேணு மெம்மொடு வந்த
நாணும் விட்டேம் அலர்கவின் ஆரே (நற்.15:6-10)

250. என்னுற் றனையோ வெனக்குரை யென்றே
பொன்னிற பொலிந்த நிறத்தா டோன்ற
ஆருயி லாட்டியென் னறியாப் பாலகன்
ஈமப் புறங்காட் டெய்தினோன் றன்னை
அணங்கோ பேயோ வாருயி ருண்டது (மணி.6:144-148)

கொண்டு பேய் உயிருண்ணும் என்ற நம்பிக்கை தொடர்ந்துவந்த பெருவழக்குப்பெற்ற நம்பிக்கையாக அமைந்தமை தெளிவுறு கின்றது.

பேய் பிணம் பறித்து உண்ட நிலையினைச் சிலம்பில் கனாத் திறமுரைத்த காதையில் மாலதி மாற்றாள் மகவுக்குப் பாலளிக்கப் பால்விக்கிப் பாலகன் மரிக்க அம்மகவினை எடுத்துக்கொண்டு கோட்டங்களை நாடிச்சென்று அங்குறையும் தேவர்களைத் தன் துயர்தீர்க்க வேண்டியநிலையில் ஐயன்கோயிலின்முன் இடுபிணந் தின்னும் இடாகினிப்பேய் அம்மகவை மாலதியிடமிருந்து பெற்று விழுங்கிய நிலையினை இளங்கோவடிகள் காட்டிச் செல்கின்றார்.[251] பேய்க்குப் பலியிடும்மரபு இருந்துள்ளதனைச் சாத்தனார்,

ஈற்றிளம் பெண்டி ராற்றாப் பாலகர்
கடுஞ்சூன் மகளிர் நெடும்பு ணுற்றோர்
தந்துயர் கெடுக்கு மந்திர மாக்கள்
மன்றப் பேய்மகள் வந்துகைக் கொள்கென
நின்றெறி பலியி னெடுங்குர லோதையும்[252]

எனக் குறித்துள்ளார். இங்கு மேற்குறித்த நால்வகையினரும் பேயின் தாக்கத்திற்கு ஆட்படுவதாகக் கருதும் நம்பிக்கையும் பேய்க்குப் பலிப்பொருளை நின்றெறியும் வழக்கமும் அக்காலச் சமுதாய நம்பிக்கையினைப் புலப்படுத்துவதாக உள்ளது. பேய்க்கு நின்றுகொண்டு பலிப்பொருளை எறிந்த நிலையினையே 'நின்றெறி பலி' எனச் சுட்டியுள்ளார். இவ்வாறு நின்று பலி எறிந்தமை பேய் பற்றிய நம்பிக்கையடிப்படையில் நிகழ்த்திய செயலாகத் தென்படுகிறது. இன்றைய பேயோட்டுதலில் இடம்பெறும் பலியிலும் பூசாரி நின்றுகொண்டே பலிப்பொருளை வீசியெறியக் காண்கிறோம். அவ்வாறு செயல்படுவதற்குப் பேய் தங்களைத் தாக்கி விடும் என்ற நம்பிக்கை அவர்களிடம் நிலவுவதாகத் தெரிகின்றது.

---

251. செய்தவ மில்லோர்க்குத் தேவர் வரங்கொடார்
பொய்யுரையே யன்று பொருளுரையே கையிற்
படுபிணந்தா வென்று பறித்தவள்கைக் கொண்டு
சுடுகாட்டுக் கோட்டத்துத் தூங்கிருளிற் சென்றாங்
கிடுபிணந் தின்று மிடாகினிப்பேய் வாங்கி
மடியகத் திட்டான் மகவை... (சிலப்.9:17-22)

252. மணி. 7:81-85.

### கடிப்பகை

கடி என்பது பேய்க்குரிய பெயர்களுள்[253] ஒன்று. கடிப்பகை என்பது பேய்க்குப் பகையான பொருட்களைக் குறிக்கக் கையாண்ட சொல்லாகத் தென்படுகின்றது. பழந்தமிழிலக்கியங் களால் பேய்க்குப் பகையான பொருட்களாக இரவம், வேம்பு, ஐயவி என்னும் வெண்சிறுகடுகு ஆகிய தாவரப்பொருட்கள் சுட்டப் பட்டிருக்கின்றன. இவற்றில் வேப்பமரத்தின் தழையினைப் பேயணுகாதிருக்கச் செருகும் வழக்கம் அன்றுதொட்டு இன்றுவரை தமிழரிடம் தொடர்ந்து நடைமுறையில் இருந்துவருகிறது. ஐயவி தூவும் வழக்கம் காலப்போக்கில் அருகி வருவதாகத் தெரிகின்றது. இரவமரத் தழையினைப் பேயணுகாதிருக்கச செருகிய நிலை சங்க காலத்திற்குரிய ஒன்றாகத் தென்படுகிறது.

### இரவம்

இது இரா, இரவு, இரவம் எனப் பாடல்களில் சுட்டப்பட்டிருக் கின்றது. இம்மரத்தின் தழையினைப் பேயணுகாதிருக்கும் பொருட்டு வீட்டின் கூரையில் செருகி வைக்கும் வழக்கம் பண்டு தமிழகத்தில் வழக்கில் இருந்துள்ளது. இதனைப் புறநானூறு போரில் மறப்புண்பட்டு இல்லுய்ந்த வீரனை, மனைவி இரவில் அவனது புண்ணைப் பேயணுகாது காக்க வேப்பந்தழையையும் இரவந்தழையையும் வீட்டின்கூரை முகப்பில் செருகி ஐயவி சிதறிக் கடிநறை புகைத்துப் பல்லியங்கள் ஒலிக்க மணியடித்து ஆம்பல் ஊதிக் காஞ்சிப்பண் பாடிக் காத்தமை[254] தெரிவிக்கின்றது. இம்மரம் இன்றும் பழங்குடி மக்கள் வாழ்வில் கடிப்பகையாகப் பயன்பட்டு வருவதனை, 'இலந்தை மரத்தின் இலையும் வேம்பு மரத்தின் இலையும் பழங்குடிமக்கள் தங்களுடைய மதச்சடங்கு களில் பயன்படுத்துகின்றனர். இந்த மரங்களின் இலைகளை மனையில் செருகினால் பேய், பூதம் வராது என்ற நம்பிக்கை உண்டு. புறநானூற்றுப் பாடலிலிருந்து சங்க காலத்திலும் இந்

---

253. கடிவழங்கு வாயிலிற் கடுந்துய ரெய்தி
இடையிருள் யாமத் தென்னையீங் கழைத்தனை
(மணி. 6:142-143)

254. வேம்புசினை யொடிப்பவும் காஞ்சி பாடவும்
நெய்யுடைக் கையர் ஐயவி புகைப்பவும்
எல்லா மனையுங் கல்லென் றன்றே (புறம். 296:1-3)

நம்பிக்கை இருந்ததை அறிகிறோம்" என பி. எல். சாமி[255] குறிப்பிடுகின்றார். இங்கு அவர் கட்டுரையின் தலைப்பில் இரம் எனக் குறிப்பிட்டுவிட்டுக் குறிப்பில் இலந்தை எனச் சுட்டுவது எக்காரணம் பற்றி என்பது புலப்படவில்லை. எனினும் இரண்டையும் ஒன்றாகக் கருதியமையே அவர் இவ்வாறு குறிப்பதற்குக் காரணமாய் அமைந்திருக்கலாம் என்பது ஓரளவு உய்த்துணர முடிகின்றது.

பி. எல். சாமியின் கருத்தினை மனத்தில்கொண்டு சங்கப் பாடல்களில் இம்மரங்கள் பற்றிய குறிப்பினை நோக்கும்பொழுது புறநானூற்றில்[256] இவ்விருவகை மரங்களைப்பற்றிய தனித்த குறிப்பும் காணப்படுகின்றது. இம்மேம்போக்கான சான்றுகொண்டு இரண்டும் வெவ்வேறுபட்ட மரங்கள் என்பதனை உணரமுடிகின்றது. அவற்றில் இரவம் என்ற மரமே பேயோடு தொடர்பு படுத்தப்பட்டிருப்பதனை இலக்கியச் சான்று[257] தெரிவிக்கின்றது. இலந்தை என இன்று சுட்டும் மரத்தைப் பழந்தமிழ் இலக்கியங்கள் இரத்தி[258] எனவே குறித்துள்ளன. இம்மரம் பற்றிய குறிப்புகளில் எங்குமே பேயோடு தொடர்புபடுத்தப்படாத தன்மை காணப் படுவது கொண்டு இவை இரண்டும் இருவேறுபட்ட மரங்கள் என்பதை நிச்சயிக்க முடிகின்றது. அவற்றில் இரவமரமே கடிப் பகையாகப் பயன்பட்ட தென்பதனை இலக்கியச் சான்றுகளும் தெரிவிப்பது கொண்டு பழந்தமிழகத்தில் இரவமரமே கடிப்பகை யாகக் கருதப்பட்டதென்பது புலனாகக் காண்கிறோம்.

வேம்பு

வேம்பு என இலக்கியம் சுட்டும் வேப்பமரம் பேயை விரட்டும் சக்தி பெற்றதாக அன்றுதொட்டு இன்றுவரை தமிழ்மக்களால் நம்பப்

---

255. செந்தமிழ்ச் செல்வி - சிலம்பு - 48; சங்க இலக்கியத்தில் இரம் என்ற மரம்; பி. எல். சாமி; பக். 581.

256. புற. 276, 281; புற. 34, 325

257. தீங்கனி யிரவமொடு வேம்புமனைச் செரீஇ
வாங்குமருப் பியாழொடு பல்லியங் கறங்க (புற. 281:1-2

258. மறுகுடன் கமழு மதுகை மன்றத்
தலந்தலை யிரத்தி யலங்குபடு நீழற்
கயந்தலைச் சிறாஅர் கணைவிளை யாடும்
(புற. 325:10-12)

பட்டு வருகிறது. இதனை அரவாய் வேம்பு,[259] அரவாய்க்கடிப் பகை[260] என இலக்கியங்கள் குறித்துள்ளன. அரம் போன்ற வாயையுடைய இலைகளையுடையதாதலால் இது அரவாய் எனப் பெயர்பெற்றதாகக் கருதலாம். இது பேயை விரட்டும் சக்தி யுடையதாகக் கருதப்பட்டதால் இதனைக் கடிப்பகை எனப் பெயரிட்டழைத்துள்ளனர். பண்டைக் காலத்தில் போரில் புண் பட்ட வீரர்களின் வீட்டின் இறப்பில் வேப்பந்தழையினைப் பேய்கள் புண்ணை அணுகாதிருக்கும் பொருட்டுச் செருகி இருந்தமையினை,

> வேம்புசினை யொடிப்பவும் காஞ்சி பாடவும்
> நெய்யுடைக் கையர் ஐயவி புகைப்பவும்
> எல்லா மனையுங் கல்லென் றவ்வே[261]

எனப் புறநானூறு குறித்துள்ளது. மணிமேகலையில் இரவில் எறிந்து இளஞ்சிறார்க்குச் செவிலித்தாயர் கடிப்பகையின்ன தூபங்காட்டித் துயிலச் செய்தமையும் புதல்வரைப் பயந்த புனிறுதீர் மகளிர் அரவாய்க் கடிப்பகையாகிய வேப்பிலையையும் ஐயவிக் கடிப்பகையான வெண்சிறு கடுகினையும் கலந்து தூபங் காட்டி நீராட்டிய நிலையும்[262] சுட்டப்பட்டிருக்கின்றது.

வேம்பு மருத்துவக் குணங்களைக் கொண்டதென்பது அறிவியல் ஆராய்ச்சி வாயிலாகத் தெளிவுபடுத்தப்பட்டுள்ளது. அது இன்று மருந்துப் பொருளாகவும் நோய்க்கிருமிகளை அழிக்கும் சக்தி பெற்றதாகவும் கருதப்பட்டு மனிதனுக்கு நோய்ப்பகையாகப்

---

259. இரும்பனம் போந்தைத் தோடுங் கருஞ்சினை
அரவாய் வேம்பின் அங்குழைத் தெரியலும்
ஓங்கிருஞ் சென்னி மேம்பட மிலைந்த
இருபெரு வேந்தரும் ஒருகளத் தவிய (பொரு. 143-146)

260. அரவாய்க் கடிப்பகை யையவிக் கடிப்பகை
விரவிய மகளி ரேந்திய தூமத்துப்
புதல்வரைப் பயந்த புனிறுதீர் கயக்கம்
தீர்வினை மகளிர் குளனா டரவமும் (மணி. 7:73-76)

261. புற. 296:1-3.

262. தளர்நடை யாயமொடு தங்கா தோடி
விளையாடு சிறுதேரீர்த்துமெய் வருந்தி
அமளித் துஞ்சு மைம்படைத் தாலிக்
குதலைச் செவ்வாய்க் குறுநடைப் புதல்வர்க்குக்
காவற் பெண்டிர் கடிப்பகை யெறிந்து
தூபங் காட்டித் தூங்குதுயில் வதியவும் (மணி. 7:54-59)

பயன்பட்டு வருகின்றது. இதன் இலை மருந்துப் பொருளாகவும் பேய், பிசாசுகளை விரட்டும் சக்தி படைத்திருப்பதாலும் இதனை வீட்டின் வாயிலில் செருகி வைத்திருப்பர் என சோமலெ[263] குறிப்பிடுகின்றார். மக்கள் வீட்டின் கதவு, சன்னல் செய்வதற்கு வேப்பமரத்தைத் தேர்ந்தெடுப்பதன் காரணம் பேய்பிசாசுகள் நெருங்காதிருக்கவும் அவைகளின் தாக்குதல்களிலிருந்து பாது காக்கவுமே[264] என்பர். இன்றைய வாழ்விலும் வேப்பந்தழையினை அம்மைநோய், பூப்பு, மகப்பேறு உள்ள வீடுகளின் வாயிலில் தொங்கவிடுகின்றனர். இது பேய் அணுகாதிருக்கும் பொருட்டுப் பயன்பட்டிருப்பினும் இன்று அறிகுறியாகவும் பயன் படக் காண்கிறோம்.

ஐயவி

வெண்சிறு கடுகினை பண்டு ஐயவி என்றழைத்துள்ளனர். குழந்தைகளுக்குப் பேய், பிசாசு முதலியன தீண்டாதிருக்க வேண்டி வெண்சிறு கடுகினை அரைத்து உச்சியில் அப்புவதும் போர்க்களத்தில் புண்பட்ட மறவனைப் பேய்கள் அண்டாதிருக்க வேண்டிப் பாதுகாப்பாக ஐயவி புகைப்பதும் பண்டைத் தமிழரின் வழக்கங்களாத் தெரிகின்றன. மதில்களின் கதவுக்குக் காவலாகப் புறவாயிலிலே தூக்கப்படும் துலாமரமும் ஐயவி எனச் சுட்டப் பட்டுள்ளது.) கடுகு முதன்முதலில் ஆப்பிரிக்காவில் தோன்றி ஆசியாவில் பரவியதாகவும் அவ்வாறு பரவியநிலையில் மிகுதியாக விளைவிக்கப்பட்டதாகவும் இதுபற்றிய குறிப்பு பண்டைய கிரேக்க-ரோமத் திருமுறையில் தொடர்ந்து குறிக்கப்படுவதாகவும் இது ஹிப்போகிராட்டஸ் என்பவராலோ அதற்கு முன்னரோ

---

263. The margosa leaf, rich in medicinal value, is also a potent charm against all devils and witchcraft. The leaves are hung on the doorway and on the leaf.

—**Folklore of Tamilnadu**; S. M. Lakshmanan Chettiar; P.68.

264. The belief current even today is that if the doorway and window-frames of a house are made of the timber of a margosa tree, that house would be devil-proof and no spirits would enter inside.

—**Tree worship and Ophiolotry**; G. Subramania Pillai; P.16.

மருந்துப் பொருளாகப் பயன்பட்டுள்ளதாகவும்[265] சுட்டுவர். இவ்வையவி பற்றி கி.பி. 7-ஆம் நூற்றாண்டில் பௌத்த மதத்தைத் தோற்றுவித்தவராகிய புத்தரின் பிறந்த மண்ணைத் தரிசிக்கப் புனிதப் பயணம் மேற்கொண்ட யுவாங் சுவாங் (629-645) என்ற சீனப்பயணி குறித்துள்ளார். 'மந்திரத் திறமையால் பேய்களையும் பூதங்களையும் கவரவும் விரட்டவும் கடுகைப் பயன்படுத்துவது தொன்றுதொட்டு வந்த பழக்கம். அம்மந்திரக் கடுகால் பூமியைப் பிளக்கவும் மழையை வரவழைக்கவும் பாறைகளை உடைக்கவும் ஆறுகளை உண்டாக்கவும் மனித ஆற்றலுக்கு அப்பாற்பட்ட பல நிகழ்ச்சிகளைச் செய்யவும் இயலும் என்ற நம்பிக்கை நம் நாட்டில் பழங்காலந்தொட்டு உண்டு'[266] என அவர் குறிக்கக் காண்கிறோம்.

இளஞ்சிறார்களைப் பேயணுகாதிருக்கக் கடுகினைத் தலையில் அப்பும் வழக்கத்தினை நற்றிணையும்[267] மணிமேகலையும்[268] குறிக்கின்றன. மணிமேகலையின் குறிப்புரையில் டாக்டர் உ.வே.சா. அவர்கள் இம்மரபு பண்டைய வடமொழி இலக்கியங்களிலும் காணப்படுவதாகச் சுட்டியுள்ளார்.[269] எனவே

---

265. Mustard plants were mentioned frequently in biblical Greek and Roman writings. Mustard seed was used medicinally by Hippocrates and probably earlier. Indian mustard (B. Juncea) possibly originated in Africa, but if so, it reached Asia at an early date, where it is extensively cultivated.
—**Encyclopaedia Britannica**—Vol. 15; P.1103.

266. யுவாங் சுவாங்; வி.எஸ்.வி. இராகவன்; பக். 170.

267. வெறியுற விரிந்த அறுவை மெல்லணைப்
புனிறுநாறு செவிலியொடு புதல்வன் துஞ்ச
ஐயவி யணிந்த நெய்யாட் டீரணிப்
பசுநெய் கூர்ந்த மென்மை யாக்கைச்
சீர்கெழு மடந்தை யீரிமை பொருந்த (நற். 40:5-9)

268. ஐயவி யப்பிய நெய்யணி முச்சி
மயிர்ப்புறஞ் சுற்றிய கயிற்கடை முக்காழ்
பொலம்பிறைச் சென்னி நலம்பெறத் தாழச
செவ்வாய்க் குதலை மெய்பெறா மழலை
சிந்துபு சின்னீ ரைம்படை நனைப்ப (மணி. 3:134-138)

269. பேய்தீண்டி வருத்தாவண்ணம் குழந்தைகளின் மயிர் முடியில் நெய்யணிந்து வெண்சிறு கடுகை அப்புதல் மரபு. வெண்சிறு கடுகிற்குக் கடிப்பகையென்னும் பெயர் வந்ததற்குக் காரணம் இதுவே......சந்திரா பீட

ஐயவியைப் பண்டைய இந்தியர்கள் கடிப்பகையாகக் கருதிப் பயன்படுத்தியுள்ளமை தெரிய வருகின்றது. மணிமேகலையின் துயிலெழுப்பிய காதையில் சிறுதேர் ஈர்த்து விளையாடியதால் மெய் வருந்தி உறங்கும் புதல்வர்க்குச் செவிலித்தாயர் கடிப்பகை எறிந்து தூபங்காட்டியமையும்[270] புதல்வர்ப்பயந்த புனிறுதீர் மகளிர் அரவாய்க் கடிப்பகையாகிய வேப்பந்தழை, ஐயவிக் கடிப்பகையான வெண்சிறு கடுகு ஆகியவற்றை விரவித்தூவித் தூபங்காட்டி இரவில் குளத்தில் நீராடியமையும்[271] அக்கால மக்களின் இரவில் பேய் நடமாடும் என்ற நம்பிக்கையினையும் அது தொடர்பான நடைமுறை வழக்கத்தினையும் அறிய வாய்ப்பளிக்கின்றது.

ஐயவி சிதறுதல் இன்றைய நடைமுறை வாழ்வில் பயின்று வருவதனை நீல. பத்மநாபன் தன் நாவல் ஒன்றில் குறிப்பிட்டுள்ளார். சாவுச் சடங்கில் பயன்பட்டதனை, 'செக்கச் சிவந்த தெற்றிப் பூக்களையும் கடுகையும் கலர்த்தி பாதையில் இறைத்துக் கொண்டிருந்தான்...ஒருவேளை பந்தங்களைத் துறக்க மனமின்றி இரவின் இருளில் திரும்பி வந்துவிடும் ஆத்மா வழியில் கடுகுபூத்து நிற்பதைக் கண்டு, அதை எண்ணியவாறு வீடுநோக்கித் திரும்புகையில் நேரம் விடிந்து விடுமாதலால் மீண்டும் சுடுகாட்டுக்கு ஓடிப்போய்விடும் என்பது ஐதிகம்'[272] என அவர் சுட்டுகின்றார். காலமாற்றத்தால் கடுகு தூவுதல் இங்கு வேறு கற்பித நம்பிக்கைக்குட்பட்டதனை மேற்சுட்டிய சான்று கொண்டு அறிய முடிகின்றது. தமிழ் நாட்டில் பிணத்தைக் கொண்டு செல்லும் வழியெல்லாம்

---

னென்பவனது தலையில் வெண்சிறு கடுகு அட்பியிருந்ததாக காதம்பரி என்னும் வடநூலிலும் கூறப்பட்டுள்ளதென்பர்.

—மணிமேகலை மூலமும் அரும்பதவுரையும்; உ.வே.சா. பதிப்பு; பக். 38.

270. தளர்நடை யாயமொடு தங்கா தோடி
விளையாடு சிறுதே ரீர்த்துமெய் வருந்தி
அமளித் துஞ்சு மைமபடைத் தாலிக்
குதலைச் செவ்வாய்க் குறுநடைப் புதல்வர்க்குக்
காவற் பெண்டிர் கடிப்பகை யெறிந்து
தூபங் காட்டித் தூங்குதுயில் வதியவும் (மணி. 7:55-59)

271. அரவாய்க் கடிப்பகை யையவிக் கடிப்பகை
விரவிய மகளி ரேந்திய தூமத்துப்
புதல்வரைப் பயதத புனிறுதீர் கயக்கம்
தீர்வினை மகளிர் குளனா டரவமும் (மணி. 7:73-76)

272. தலைமுறைகள்; நீல. பத்மநாபன்; பக். 396.

கடுகு தூவிச் செல்லும் வழக்கம் சில காலத்திற்கு முன்னர்வரை வழக்கத்திலிருந்து தற்பொழுது மறைந்து வருவதாகத் தெரிகிறது. இன்றைய நடைமுறையில் கடுகிற்குப் பதிலாகப் பொரியினைத் தூவும் வழக்கத்தினைத் தமிழகத்தின் தென்மாவட்டக் கிராமங்களில் காணலாம்.

ஐயவியாகிய கடிப்பகைக்குக் கூற்றம் கட்டுப்படாத நிலையினை,

> நீயே ஐயவி புகைப்பவுந் தாங்கா தொய்யென
> உறுமுறை மரபிற் புறநின் றுய்க்குங்
> கூற்றத் தனையை யாகலின்...[273]

என ஔவையார் குறிக்கக் காண்கிறோம். மேற்சுட்டிய சான்றிலிருந்து கூற்றம் பேயைவிட வலிமையில் உயர்ந்ததாகக் கருதப்பட்டமை தெளிவாகின்றது. இங்கு பேய்க்குச் செய்யும் சடங்கு முறையினைச் சக்தியில் மிகுந்த கூற்றத்திற்குச் செய்த நிலை அக்கால மக்களின் நம்பிக்கையினைப் புலப்படுத்துகின்றது.) அச் சடங்கு முறைக்குக் கட்டுப்படாத நிலை கூற்றம் போன்ற மீவியல் பாற்றல்களுக்கு இருந்தமை மீவியல்பாற்றல்களின் படிமுறையான ஆற்றல் பற்றிய கருத்தேற்றத்தினை அறிய வாய்ப்பளிக்கின்றது.

போரரண்களின் மதிலில் ஐயவி எனப் பெயரிய ஐயவித் துலாம் என்ற காப்புப்பொறியினைக் களிறுகளின் தாக்குதல்களிலிருந்து மதிலைப் பாதுகாக்கத் தூக்கியநிலை சுட்டப்பட்டுள்ளது. இதனைப் பாடல்கள் 'பூணா ஐயவி'[274] எனக் குறிப்பிடுகின்றன. பூணா ஐயவி என்பது பூசாத ஐயவியாகிய மதிற்பொறி எனப் பொருள்படும். இதனை,

> கவையும் கழுவும் புழையும்
> ஐயவித் துலாமுங் கைபெய ரூசியும்[275]

என இளங்கோ சுட்டுவது கொண்டறியலாம். இது தவிர மன்றம், பொதியில், கந்துடைநிலை, வீட்டின் கதவு ஆகியவற்றில்

---

273. புற. 98:15-17.
274. பதிற். 16:4.
275. சிலப். 15:212-213,

தெய்வம் உறைவதாகக் கருதி நெய்யணிந்து ஐயவிபூசி வழிபட்ட நிலையினைத் திருமுருகாற்றுப்படையும்[276] நெடுநல்வாடையும்[277] குறிக்கக் காண்கிறோம். இங்கு மேற்கூறியவற்றில் தெய்வம் உறைவதாகக்கருதி அதற்கு வழிபாடாற்றியமை அக்கால நம்பிக்கையினையும் அது தொடர்பான நடைமுறைகளையும் அறிந்துகொள்ள வாய்ப்பளிக்கின்றது.

போர் மரபில் வஞ்சினம் செய்வோர் களவேள்வி செய்து பகைவர் குருதியைப் பேய்க்கு ஊட்டுவதாகக் கூறும் நிலையினைப் பலபாடல்கள் பேசிச்செல்கின்றன. சான்றாக அகநானூற்றில் நன்னனுடைய போர் மறவனாகிய ஞிமிலி தன் தலைவனின் வெல்லற்கரிய பகைவனாகிய அதிகனைத் தான் சென்று வென்று களவேள்வி செய்து அப்பகைவர் குருதியைப் பேய்க்கூட்டுவேன் என வஞ்சினம் மொழிந்து சென்றட்ட நிலை[278] இதனைத் தெரிவிக்கும். இம்மரபு புறநானூற்றுப் பாடல்களுள்[279] பரவலாக இடம்பெற்றுள்ளது. இக்களவேள்வி செய்து பேய்களுக்குக் கூழடும் கடிவாலுவன் எனக் குறிக்கப்படும் பேய்

---

276. காடுங் காவுங் கவின்பெறு துருத்தியும்
யாறுங் குளனும் வேறுபல் வைப்பும்
சதுக்கமுஞ் சந்தியும் புதுப்பூங் கடம்பும்
மன்றமும் பொதியிலுங் கந்துடை நிலையினு
மாண்டலைக் கொடியொடு மண்ணி யமைவர
நெய்யோ டையவி யப்பி யைதுரைத்து (திரு. 223-228)

277. தாழொடு குயின்ற போரமை புணர்ப்பிற்
கைவல் கம்மியன் முடுக்கலிற் புரைதீர்ந்து
ஐயவி யப்பிய நெய்யணி நெடுநிலை
வென்றெழு கொடியொடு வேழஞ் சென்றுபுகக்
குன்றுகுயின் றன்ன ஓங்குநிலை வாயில்
(நெடு. 84-88)

278. கறையடி யானை நன்ன பாழின்
ஊட்டரு மரபின் அஞ்சுவரு பேஎய்க்
கூட்டெதிர் கொண்ட வாய்மொழி மிஞிலி
புள்ளிற் கேம மாகிய பெரும்பெயர்
வெள்ளத் தானை அதிகற் கொன்றுவந்து
ஒள்வா ளமலை யாடிய ஞாட்பில் (அக. 142:9-14)

279. புற. 71, 72, 73.

மடையனின் செயலும் புறநானூற்றில்[280] சுட்டப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். சிலம்பிலும் கூழடுதல் பேசப்பட்டிருப்பதனை,

முடித்தலை யடுப்பிற் பிடர்த்தலைத் தாழி
தொடித்தோட் டுடுப்பிற் றுழைஇய வூன்சோறு
மறப்பேய் வாலுவன் வயினறிந் தூட்ட[281]

என இளங்கோ கூறியிருப்பது கொண்டும் அறியமுடிகின்றது. புறநானூற்றில் காட்டப்படும் வஞ்சினக் களவேள்வி நிலையே பிற்காலத்தில் எழுந்த சிற்றிலக்கியங்களில் ஒன்றான பரணியில் கூழடுதல் என்ற பகுதிக்கு அடிப்படையாக அமைந்திருக்கும் என நினைப்பதற்கு வாய்ப்பளிக்கின்றது இக்களவேள்வியில் பேய்கள் வயிறுபுடைக்க உண்டு மகிழ்ந்த நிலையில் துணங்கை,[282] குரவை[283] ஆடுதல் வழக்கமாக இருந்துள்ளதனை இலக்கியச் சான்றுகள் தெளிவுறுத்துகின்றன.

---

280. கணைத்துளி பொழிந்த கண்கூடு பாசறைப்
பொருந்தாத் தெவ்வ ரரிந்ததலை யடுப்பிற்
கூவிள விறகி னாக்குவரி நுடங்கல்
ஆனா மண்டை வன்னியந் துடுப்பின்
ஈனா வேண்மா ளிடந்துழந் தட்ட
மாமறி பிண்டம் வாலுவ னேந்த (புற. 372:4-9)

281. சிலப். 26:235-237.

282. நிணம்வாய்ப்பெய்த பேய்மகளிர்
இணையொலியிமிழ் துணங்கைச்சீர்ப்
பிணையூபம் எழுந்தாட
அஞ்சுவந்த போர்க்களத்தான் (மது. 25-28)

283. நாள்விலைக் கிளையு ணல்லம ரழுவத்து
வாள்வினை முடித்து மறத்தொடு முடிந்தோர்
குழிகட் பேய்மகள் குரவையிற் றொடுத்து
வழிமருங் கேத்த வாளொடு மடிந்தோர் (சிலப்.27:29-32)

# 5. தமிழரின் வாழ்வியல் மரபுகள்

சமுதாயம் என்பது மக்களின் ஒன்றிணைந்த கூட்டுத்தொகுதியாகும். அச்சமுதாயத்தில் பல்வேறுபட்ட மக்களினங்களும் தொழில்வயப்பட்ட பிரிவுகளும் காணப்படினும் அவற்றுள்ளும் சில பிரிவினரே சமுதாய மதிப்பு மிக்கவர்களாகத் திகழ்கின்றனர். பண்டைத் தமிழ்ச் சமுதாயத்தில் சமுதாய மதிப்பு மிக்கவர்களாகத் திகழ்ந்தவர்களுள் அரசர், அந்தணர், முனிவர் ஆகியோர் குறிப்பிடத்தக்கவர்களாவர். அவர்களின் வாழ்க்கைமுறை சாதாரண மக்களின் வாழ்க்கை முறையிலிருந்து வேறுபட்டுச் சிறப்புடையதாக அமைவதால் இங்கு அப்பிரிவினரின் வாழ்க்கை முறை பழக்க வழக்கங்கள் நம்பிக்கைகளின், அடிப்படையில் நோக்கப் படுகின்றது.

## அரசர்

அரசாட்சியை நடத்துபவன் அரசன் ஆவான். வீரத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு அரசுகள் நிலைபெறவேண்டிய கால கட்டத்தில் வேந்தனின் சிறப்பு சமுதாய மதிப்பு மிக்கதாகக் கருதப்பட்டது. தனிமனிதனின் வலிமை, திறமை, மனத்திண்மை ஆகிய பண்புகளை அளவுகோலாகக் கொண்டு மனிதன் கணிக்கப்பட்ட நிலையில் இப்பண்புகளில் சிறந்துவிளங்கிய ஒருவன் தலைவனாக உருப்பெற்றான். அவனே காலப்போக்கில் மக்கள் தலைவனாகிப் பின்னர் நாட்டின் தலைவனாகக் கருதப் பட்டான். சங்க காலத்தில் கோனாட்சியே மக்களின் நலன் கருதிய குடியாட்சியாக இருந்தது. இதனால்தான் பழந்தமிழ்ப்

புலவரும் 'மன்னன் உயிர்த்தே மலர்தலை உலகம்,[1] என விதந் தோதினர். காவலன் அறநெறி பிறழ்ந்தால் இயற்கையும் முறைமை பிறழும் என்ற நம்பிக்கை செல்வாக்குப் பெறலாயிற்று. இதனை இயற்கையல்லன செயற்கையில் தோன்றினும் அதற் காகக் காவலனைப் பழிக்கும்நிலை தெளிவுறுத்தும்.[2] செங் கோன்மை மழையினைத் தருவிக்கும் ஆற்றல் பெற்றதாகக் கருதப் பட்டது.[3] வேந்தன் கடவுளாக மதிக்கத் தக்கவன்[4] என்ற கருத் தேற்றமும் உருப்பெற்றது.

பண்டைத் தமிழர் வீரம், மானம், புகழ் ஆகிய பண்புகளை உயிரினும் மேம்பட்டதாகக் கருதினர். இப்பண்புகளைக் காக்கும் அடிப்படையில் போர் தொடங்கியது எனலாம் மன்னரை மக் களின் தலைவனாகக் கருதியதால் அவன் பயன்படுத்திய பொருட்கள் எல்லாம் சமுதாயச் சிறப்புமிக்கதாயின. அவ்வாறு பயன்படுத்தியவற்றுள் குறிப்பிடத்தக்க அடையாளங்களாக அரசன் கைக்கொண்டிருந்த செங்கோல், வெண்கொற்றக்குடை, வாள், முரசு ஆகியவை அமையக் காண்கிறோம். செங்கோலை மன்னன் கையில் கொண்டிருந்தமைக்குக் காரணம் 'அரசன் தன் ஆளுகை அரசநீதிப்படி ஆளப்பட்டது என்பதைத் தெரிவிக்க தன் கைக்கொண்ட ஒரு கோணுதலில்லாத பொற்கோல்'[5] என விளக்கப்படுகிறது. புறநானூற்றில் அறத்தோடு செங்கோல் இணைத்துப் பேசப்பட்டிருக்கின்றமை[6] அறம்பிறழாமல் ஆட்சி செய்யும் போக்கினுக்கடையாளமாக அமையும். சிலம்பில், செங் கோல் மறிந்து நிலத்தில் வீழ்தலை[7] அடிகள் கோப்பெருந்

---

1. நெல்லும் உயிரன்றே நீரும் உயிரன்றே
மன்னன் உயிர்த்தே மலர்தலை யுலகம் (புற. 186:1-2)
2. மாரி பொய்ப்பினும் வாரி குன்றினும்
இயற்கை யல்லன செயற்கையிற் றோன்றினும்
காவலர்ப் பழிக்கும்இக் கண்ணகன் ஞாலம்
(புற.35:27-29)
3. முறைகோடி மன்னவன் செய்யின் உறைகோடி
ஒல்லாது வானம் பெயல் (திருக். 559)
4. முறைசெய்து காப்பாற்றும் மன்னவன் மக்கட்கு
இறையென்று வைக்கப் படும் (திருக். 388)
5. அபிதான சிந்தாமணி; பக். 726.
6. அம்புதுஞ்சுங் கடியரணால்
அறந்துஞ்சுஞ் செங்கோலையே (புற. 20:16-17)
7. செங்கோலும் வெண்குடையும்
செறிநிலத்து மறிந்து வீழ்தரும் (சிலப். 20:9)

தேவியின் கனவு நிமித்தத்தில் காட்டுவது பின் நிகழவிருக்கும் நிகழ்ச்சிகளின் முன் அறிகுறியாக அமைகின்றது. இங்கு மன்னனின் முறைபிறழ்ந்த செயல் அவனது அழிவுக்குக் காரணமாய் அமைவதனைச் செங்கோலின் வீழ்ச்சிகொண்டு உணர்த்தியுள்ளார். வழக்குரை காதையில் தான் அறியாது செய்துவிட்ட தவறினை உணர்ந்த பாண்டியனின் வீழ்ச்சியினைச் செங்கோலின் தளர்ச்சி கொண்டு,

கண்ணகி யணிமணிக் காற்சிலம் புடைப்ப
மன்னவன் வாய்முதற் றெறித்தது மணியே மணிகண்டு
தாழ்ந்த குடையன் றளர்ந்தசெங் கோலன்
பொன்செய் கொல்லன் றன்சொற் கேட்ட
யானோ வரசன் யானே கள்வன்
மன்பதை காக்குந் தென்புலங் காவல்
என்முதற் பிழைத்தது கெடுகவென் னாயுளென
மன்னவன் மயங்கிவீழ்ந் தனனே...[8]

என அடிகள் காட்டிச் செல்கின்றார்.

வெண்கொற்றக்குடை

அரசனுடைய அங்கங்களுள் குடையும் ஒன்றாகும். இது அவனுடைய எல்லாக் குடிமக்களையும் துன்பம் வராமல் பாதுகாப்பேன் என்பதைச் சுட்டுவதற்குரிய அடையாளமாக அமையும். பண்டைய எகிப்திலும் அசீரியாவிலும் குடை பிடிப்பது மதிப்பிற்குரிய செயலாகவும் கிரீஸ், ரோம் ஆகிய நாடுகளில் பெண் தன்மையுள்ள செயலாகவும் கருதியதனைக் கலைக்களஞ்சியம்[9] குறிப்பிடுகின்றது. கலைக்களஞ்சியம் குறிக்கும் மேற்காட்டிய இருமரபில் முன்னுள்ள மரபினடிப்படையிலேயே பழந்தமிழரசர்கள் குடையினைப் பயன்படுத்தினர் எனலாம். போர் செய்யப் புறப்படுவதற்குமுன் நல்லநாள் பார்த்து அந்நாளில் அரசன் தன்

---

8. சிலப். 20:71–78.
9. குடை எகிப்திலும் அசிரியாவிலும் எஜமானன் மீது வெயில்படாமல் பாதுகாக்கப் பண்டைக்காலத்தில் அடிமைகளால் குடைபிடிக்கப்பட்டது. அந்நாடுகளில் குடையைப் பயன்படுத்துவது மதிப்பிற்குரியதொரு செயலாக இன்றும் கருதப்படுகிறது. கிரீஸ், ரோம் நாடுகளில் குடைபிடிப்பது பெண்தன்மையுள்ளதொரு செயல் என்று கருதினர்.
—கலைக்களஞ்சியம்—தொகுதி-4; பக். 11.

குடையைப் புறப்படச் செய்வது வழக்கமாகும். இதனைத் தொல்காப்பியர் குடைநாட்கோள், குடைநிலை[10] எனச் சுட்டக் காண்கிறோம். வேந்தனின் வெண்கொற்றக்குடையின் பயன் பாட்டினை மருத்துவன் தாமோதரனார்,

உரனுடை நோன்பகட் டன்ன வெங்கோன்
வலனிரங்கு முரசின் வாய்வாள் வளவன்
வெயின்மறைக் கொண்ட வுருகெழு சிறப்பின்
மாலை வெண்குடை யொக்குமா லெனவே[11]

எனக் குறிப்பிடுகின்றார். இக்குடைக்குத் தீங்கு ஏற்படுவது மன்னனின் வீழ்ச்சிக்கு அடையாளமாகக் கருதப்பட்டதனைக் கூடலூர் கிழார், சேரமான் யானைக்கட்சேய் மாந்தரஞ்சேரல் இரும்பொறையின் வீழ்ச்சி[12] கொண்டு காட்டிச் செல்கின்றார்.

காவன் முரசு

அரசரின் முரசு, போர் முரசு, காவன் முரசு என இருவகைப் படும். இவற்றில் காவன் முரசே அரசராலும் மக்களாலும் சிறப் பாகப் போற்றிக் காக்கப்படும். இதனைப் பூசனையோடு வழி பட்டுப் பாதுகாத்து வருவது மன்னனது கடமையாகும். இம் முரசுக்கு ஊறு ஏற்படின் மன்னனுக்குத் துன்பம் தொடரும் என்பது அன்றைய நம்பிக்கையாகும். இக்காவன் முரசின் சிறப்பினை மோசிகீரனார் என்னும் புலவர்,

மாசற விசித்த வார்புறு வள்பின்
மைபடு மருங்குல் பொலிய மஞ்ஞை
ஒலிநெடும் பீலி யொண்பொறி மணித்தார்
பொலங்குழை யுழிஞையொடு பொலியச் சூட்டிக்
குருதி வேட்கை யுருகெழு முரசம்

10. குடையும் வாளும் நாள்கோள் அன்றி
மடையமை ஏணிமிசை மயக்கமுங் கடைஇச்
சுற்றமர் ஒழிய வென்றுகைக் கொண்டு
முற்றிய முதிர்வும்... (தொல்-பொருள். 69:1-4)
11. புற. 60:9-12.
12. அஞ்சின மெழுநாள் வந்தன் றின்றே
மைந்துடை யானை கைவைத் துறங்கவும்
திண்பிணி முரசங் கண்கிழிந் துருளவும்
காவல் வெண்குடை கால்பரிந் துலறவும்

மண்ணி வாரா வளவை யென்ணெய்
நுரைமுகந் தன்ன மென்பூஞ் சேக்கை
அறியா தேறிய வென்னைத் தெறுவர
இருபாற் படுக்குநின் வாள்வா யொழித்ததை
அதூஉஞ் சாலுநற் றமிழ்முழு தறிதல்
அதனொடு மமையா தணுக வந்துநின்
மதனுடை முழவுத்தோ ளோச்சித் தண்ணென
வீசி யோயே......[13]

எனக் குறிப்பிட்டுள்ளார். இங்கு, தமிழன் மீதும் நாட்டின் புகழைப் பறைசாற்றும் புலவரின் மீதுள்ள பற்றினாலும் புரவலன் இவ்வாறு செயல்பட்டான் எனக் கருதவேண்டியுள்ளது. மேற் காட்டிய பாடலிலிருந்து காவன்முரசின் சிறப்பும் அதனை மன்னவன் காத்த திறமும் வெளிப்படுகின்றது. இம்முரசு கண் கிழிந்து உருளுதல்[14] தீமையின் அறிகுறியாகும்.

தமிழக வேந்தர்கள் புலவர்களோடு நெருங்கிப் பழகி அன்பு பூண்டனர். இதற்குச் சான்றாகக் கோப்பெருஞ்சோழன் பிசிராந் தையார் நட்பு, பாரி கபிலர் நட்பு, அதியமான் ஔவையார் நட்பு ஆகியவை விளங்கக் காண்கிறோம். இம்மரபு வடநாட்டரசரிடம் காணப்படாத பண்பாகக் குறிப்பர்.[15] மூவேந்தரும் அடையாள மாலைகளைக் கைக்கொண்டிருந்தனர்.[16] படைகளாக யானைப்

---

காலியற் கலிமாக் கதியின்றி வைகவும்
மேலோ ருலக மெய்தின னாகலின் (புற. 229.17-22)

13. புற. 50: 1-13.

14. மைந்துடை யானை கைவைத் துறங்கவும்
திண்பிணி முரசங் கண்கிழிந் துருளவும்
... ... ... ... —
மேலோ ருலக மெய்தின னாகலின் (புற.229:18-19,22)

15. இவ்வாறு அரசன் புலவனைப் போற்றியது வடநாட்டு அரசரிடம் காணப்படாத தமிழ்மன்னரின் சிறந்த பண் பொன்றைப் புலனாக்குகின்றது தமிழ் மன்னர் புலவரை நண்பராகக் கருதி அவரோடு நெருங்கிப் பழகினர்.
— தமிழர் சால்பு; சு. வித்தியானந்தன்; பக். 54.

16. இரும்பனை வெண்டோடு மலைந்தோ னல்லன்
கடுஞ்சினை வேம்பின் றெரியலோ னல்லன்
நின்ன கண்ணியு மார்மிடைந் தன்றே நின்னொடு
பொருவோன் கண்ணியு மார்மிடைந் தன்றே
ஒருவிர் தோற்பினுந் தோற்பதுங் குடியே (புற.45:1-5)

படை, தேர்ப்படை, குதிரைப்படை, காலாட்படை[17] ஆகிய நால் வகைப் படைகளை உடையோராய் இருந்தனர். கடற்போர் பற்றிய குறிப்புக் காணப்படினும் அதற்கெனத் தனிப்படை இருந்த தாகக் குறிப்பில்லை. நால்வகைப் படைகளே இலக்கியத்தில் மிகுதியாகச் சுட்டப்பட்டுள்ளமை கொண்டு நாற்படைகளே அன்றைய சமுதாயத்தில் சிறப்புப் பெற்றிருந்தன என்பதை அறி வதோடு அப்படைகளைக் கொண்டே கடற்போர்களை நிகழ்த்தி யிருக்க வேண்டுமென நினைக்க வாய்ப்பளிக்கின்றது.

அரசனின் கோயிலில் அவனைக் காலையில் துயில் எழுப்ப வலம்புரிச்சங்கு ஊதுதல்[18] வழக்கமெனப் புறநானூறு குறிப்பிடு கின்றது. காலை முரசம் இயம்ப மன்னன் தொழில் எதிர்தலை,

தழங்குரல் முரசங் காலை யியம்பக்
கடுஞ்சின வேந்தன் தொழிலெதிர்ந் தனனே[19]

எனப் பேயனார் சுட்டுகின்றார்.

போர் மரபு

போர்மரபில் வீரம், புகழ், மானம் ஆகிய மூன்று பண்புகளைப் பேணவும் நாட்டினைப் பாதுகாக்கவும் பகைமை பூண்டநிலை பாடல்களில் பலவாறாகச் சுட்டப்பட்டிருக்கின்றது. போரில் பகை வரை இகழுமுகத்தான் பல போர்மரபுகளை கைக்கொண்டிருந்த மையினை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. போர்மரபில் பகைவர் முரசு கவர்தல், பகைவரின் காவல்மரத்தில் முரசுசெய்தல், முடிப்பொன்னால் கழல் செய்தணிதல், காவன்மரம் தடிதல், பகை வரின் நிலத்தில் வெள்ளை வரகும் கொள்ளும் விதைத்தல், கழுதை ஏரால் உழுதல், கதவில் தோற்றோர் பல்லைப் பதித்து வைத்தல், கண்ணைப் பிடுங்குதல், களிற்றினைக் கயம்படிவித்தல், வென்

17. வேந்துமேம் பட்ட பூந்தார் மாற
கடுஞ்சினத்த கொல களிறுங் கதழ்பரிய கலிமாவும்
நெடுங்கொடிய நிமிர்தேருநெஞ்சுடை புகன்மறவரும் என
நான்குடன் மாண்ட தாயினு மாண்ட
அறநெறி முதற்றே யரசின் கொற்றம் (புற.55:6-10)
18. ஒருசிறைக் கொளீஇய திரிவாய் வலம்புரி
ஞாலங் காவலர் கடைத்தலைக்
காலைத் தோன்றினு நோகோ யானே (புற.225:12-14)
19. ஐங். 448: 1-2.

றோர் குடைக்குப்பின் தோற்றோர் குடைபிடித்தல், எரியூட்டல், தம் கோட்டை வாயிலில் பகைவரை இகழுவதற்கடையாளமாகப் பெண்டிர்க்குரிய பொருட்களான பந்தும் பாவையும் தூக்கல், சிலம்பும் தழையும் தூக்கல், பகைவரின் இலச்சினையை நீக்கித் தமது அடையாளத்தைப் பொறிக்கச் செய்தல், பகையரசனது பட்டத்து யானைத்தந்தத்தை அறுத்துக் கட்டில் செய்தல், பகைவர் மகளிரைச் சிறைப்பிடித்தல், போரில் பகைவர் முரசும் குடையும் கொள்ளுதல் ஆகியவை குறிப்பிடத் தக்கவையாக அமைகின்றன.

படையெடுக்கும் வேந்தன் படையெடுப்புக்கு ஆளாகும் நாட்டிலுள்ள அறப்பண்பு மிகுந்த உயிரினங்களைப் பாதுகாப்பான இடங்களுக்குக் கொண்டுய்க்கும்படி அறிவிப்பது அந்நாளைய போர அறமாகக் காட்டப்படுகின்றது. நெட்டிமையார் இதனை,

ஆவும் ஆனியற் பார்ப்பன மாக்களும்
பெண்டிரும் பிணியுடை யீரும் பேணித்
தென்புல வாழ்நர்க் கருங்கட னிறுக்கும்
பொன்போற் புதல்வர்ப் பெறாஅ தீரும்
எம்மம்பு கடிவிடுதும் நும்மரண் சேர்மினென
அறத்தாறு நுவலும்......[20]

எனச் சுட்டிச் செல்கின்றார். இதன் எதிரொலியினைச் சிலம்பில் வஞ்சினமாலையில் கண்ணகி இடமார்பகம் ஒன்றினைத் திருகி மதுரையை எரிக்க முயன்றபோது எரியங்கி வானவன் தோன்றி,

மாபத் தினிநின்னை மாணப் பிழைத்தநாள்
பாயெரி யிந்தப் பதியூட்டப் பண்டேயோர்
ஏவ லுடையேனா லியார்பிழைப்பா ரீங்கென்ன[21]

எனக் கண்ணகியிடம் வினவக் கண்ணகி,

பார்ப்பா ரறவோர் பசுப்பத் தினிப்பெண்டிர்
மூத்தோர் குழவி யெனுமிவரைக் கைவிட்டுத்
தீத்திறத்தார் பக்கமே சேர்கென்று...[22]

20. புற. 9:1-6.
21. சிலப். 21:50-52.
22. சிலப். 21:53-55.

என ஏவிய திறம் உணர்த்துகின்றது. போரின் தொடக்கத்திற்கு அறிகுறியாகப் பகைவர் புலத்தில் நிரையினைக் கவர்ந்துவருதல்[23] அமைகின்றது. இதனைத் தொல்காப்பியர் வெட்சித்திணையில் காட்டுவார். வலிமையற்ற மன்னருடன் போர்புரிய முற்படுவது வெட்கப்படக்கூடிய செயலெனப் புலவர்[24] அரசனைக் கடிந்துரைத்துள்ளமையும் தென்படுகிறது.

காவன் மரம்

கடிமரம் அரசர்க்குரிய அடையாள மரமாகும். பழந்தமிழரசர்கள் தங்களது வீரத்திற்கறிகுறியாக இதனைப் போற்றிப் பாதுகாத்தனர். இதற்குத் தீங்கு வந்தால் மன்னர் குலத்திற்கே தீங்கு வரும் என நம்பியிருந்த நிலையினை அதனைப் போற்றிப் பாதுகாத்தமை கொண்டறிய முடிகின்றது. இதனைப்பண்டு உலகில் நிலவிய குலக்குறியீட்டு அடையாள மரங்களோடு இணைத்து நோக்கலாம். 'டோட்டம்' (Totem) என்பது பற்றித் தமிழ்க்கலைக் களஞ்சியம் கூறுவதனைத் தமிழிலக்கியத்தில் பயின்றுவந்துள்ள காவன்மரத்தோடு இணைத்து நோக்குகையில் இரண்டிற்கும் ஒற்றுமை நிலவுவதனை உணர முடிகின்றது. 'டோட்டம் மரமாயிருந்தால் கூட்டத்தினர் அம்மரத்தை வெட்டவோ அல்லது அதற்குப் பழுது உண்டாக்கவோ கூடாது. அதன் கிளை, இலை, பூ அனைத்தையும் புனிதமாகவே போற்றவேண்டும்'[25] எனச் சுட்டுகின்றது. பழந்தமிழிலக்கியத்தில் குறிக்கப்பட்டுள்ள காவன்மரம் பற்றிய செய்திகளை மேற்காட்டியவற்றோடு இணைத்து நோக்குகையில் இது அதன் எச்சமாக இருக்குமோ என எண்ணத்தூண்டுகிறது. தொல்காப்பியத்தில் இதுபற்றிய செய்தி ஏதும் இருப்பதாகத் தெரியவில்லை.

காவன் மரத்தையே பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் கடிமரம் எனச் சுட்டியுள்ளனர். கடிஎன்பதற்குக் காவல் என்ற பொருளும் உண்டு.

---

23. கேளா மன்னர் கடிபுலம் புக்கு
நாளா தந்து நறவுநொடை தொலைச்சி
இல்லடு கள்ளின் தோப்பி பருகி (பெரு.140-142).
24. கடிமரந் தடியு மோசை தன்னூர்
நெடுமதில் வரைப்பிற் கடிமனை யியம்ப
ஆங்கினி திருந்த வேந்தனோ டீங்குநின்
சிலைத்தார் முரசங் கறங்க
மலைத்தனை யென்பது நாணுத்தக வுடைத்தே
(புற. 36:9-13)
25. கலைக்களஞ்சியம் - தொகுதி-5; பக்.395.

இதனைக் கடிநகர்[26] என்ற இலக்கியப் பயிற்சி கொண்டுணரலாம். மேலும் தொல்காப்பியத்தில் கடி என்பதற்குக் காப்பு என்ற பொருள் உரைக்கப்பட்டுள்ளதும்[27] இதனை வலியுறுத்தும். மன்னர்கள் தம் உயிரினும் மேலாக இதனைப் போற்றிப் பாதுகாத்துள்ளதனை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன. பழந்தமிழகத்தில் ஆட்சி செய்த பேரரசரும் சிற்றரசரும் தங்களுக்கெனத் தனித்த மரங்களை அடையாள மரங்களாகக் கொண்டிருந்தனர். இதனைப் புன்னை,[28] வேம்பு,[29] வாகை,[30] மா[31] கடம்பு[32] ஆகிய மரங்களைப் பாதுகாக்கும் அடையாள மரங்களாகக் கொண்டிருந்தமை புலப்படுத்தும். இம்மரத்தைப் பகைவர் வெட்டாதவாறு பாதுகாத்தல் மானமுடைய வேந்தரின் பண்பாகும். இதற்கு மாறு

---

26. கடுந்துடி தூங்குங் கணைக்காற் பந்தர்த்
தொடர்நா யாத்த துன்னருங் கடிநகர் (பெரு.124-125)

27. கடியென் கிளவி
வரைவே கூர்மை காப்பே புதுமை
விரைவே விளக்கம் மிகுதி சிறப்பே
அச்சம் முன்தேற் றுயீ ரைந்தும்
மெய்ப்படத் தோன்றும் பொருட்டா கும்மே
(தொல்-சொல். 383)

28. அன்னி குறுக்கைப் பறந்தலைத் திதியன்
தொன்னிலை முழுமுதல் துமியப் பண்ணிப்
புன்னை குறைத்த ஞான்றை வயிரியர்
இன்னிசை யார்ப்பினும் பெரிதே... (அக.45:9-12)

29. மோகூர் மன்னன் முரசங் கொண்டு
நெடுமொழி பணித்தவன் வேம்புமுதல் தடிந்து
முரசுசெய முரச்சிக் களிறுபல பூட்டி
ஒழுகை யுய்த்த... (பதிற்.40:13-16)

30. எழுமுடி கெழீஇய திருஞெம ரகலத்துப்
பொன்னங் கண்ணிப் பொலந்தேர் நன்னன்
சுடர்வீ வாகைக் கடிமுதல் தடிந்த
தார்மிகு மைந்தின் நார்முடிச் சேரல் (பதிற்.40:13-16)

31. அழியல் வாழிதோழி நன்னன்
நறுமா கொன்று நாட்டிற் போக்கிய
ஒன்றுமொழிக் கோசர் போல
வன்கட் சூழ்ச்சியும் வேண்டுமாற் சிறிதே (குறு.73:2-5)

32. பலர்மொசிந் தோம்பிய திரள்பூங் கடம்பின்
கடியுடை முழுமுதல் துமிய ஏஎய்
வென்றெறி முழங்குபணை செய்த வெல்போர்
(பதிற். 11;12-14)

விளைவிக்கும் நிலை கடிமரத்தில் யானையைப் பிணித்தல்,[33] அதனைத் தடிதல்,[34] தடிந்த அம்மரங்கொண்டு முரசு செய்தல்[35] ஆகிய மூன்று நிலைகளில் அமையக் காண்கிறோம். பகைவரின் அடையாளப் பொருட்களுக்கு ஊறுவிளைவிப்பதன் வாயிலாகப் பகைவருக்குத் தீங்கு விளைவிப்பதாகக் கருதியமையே அதன் உள்ளீடாக அமைந்திருக்கின்றது. பண்டைத் தமிழ் அரசர்களின் வாழ்வில் பகைவரின் மதிப்புமிக்க அடையாளப் பொருட்களை அவனோடுபோரிடமுனைபவன் கைக்கொண்டு இழிவுபடுத்தியமையினை முடிப்பொன்னால் கழல் செய்தமை,[36] கடிமரத்தில் முரசு செய்வித்தமை[37] ஆகிய செயல்கள் கொண்டறியலாம்.

கடிமரத்தில் களிற்றைப் பிணித்தலும் கடிமரத்திற்குரிய அரசனை இகழ்ந்ததற்குரிய செயலாகக் கருதப்பட்டதனைப் பெருஞ்சித்திரனார் வெளிமானுழைப் பரிசில்பெறச் சென்றோர்க்கு வெளிமான் துஞ்சுவான் தம்பியைப் பரிசில் கொடுவென ஏவ அவன் சிறது கொடுப்பக் கொள்ளாது அகன்று குமணனைப் பாடி அவன் கொடுத்த களிற்றினை வெளிமானின் கடிமரத்து யாத்து இகழ்ந்தமை[38] கொண்டறியலாம். இப்பாடலின் றிப்புரையில்

---

33. வடிமணி யணைத்த பணைமருள் நோன்றாட்
கடிமரத்தாற் களிறணைத்து
நெடுநீர துறைகலங்க (பதிற்.33:2-4)

34. வயவர் வீழ வாளரில் மயக்கி
இடங்கவர் கடும்பி னரசுதலை பனிப்பக்
கடம்புமுதல் தடிந்த கடுஞ்சின வேந்தே (பதிற்12:1-3)

35. சால்பெருந் தானைச் சேர லாதன்
மால்கட லோட்டிக் கடம்பறுத் தியற்றிய
பண்ணமை முரசின் கண்ணதிர்ந் தன்ன (அக 347:3-5)

36. நீயே பிறரோம்புறு மறமன் னெயில்
ஓம்பாது கடந்தட்டவர்
முடிபுனைந்த பசும்பொன்னின்
அடிபொலியக் கழல்தைஇய
வல்லாளனை வயவேந்தே (புற. 40:1-5)

37. துளங்குபிசி ருடைய மாக்கடல் நீக்கிக்
கடம்பறுத் தியற்றிய வலம்படு வியன்பணை
(பதிற். 17:4-5)

38. இரவலர் புரவலை நீயு மல்லை
புரவல ரிரவலர்க் கில்லையு மல்லர்
இரவல ருண்மையுங் காணினி இரவலர்க்கு
ஈவோ ருண்மையுங் காணினி நின்னூர்க்
கடிமரம் வருந்தத் தந்துயாம் பிணித்த
நெடுநல் யானையெம் பரிசில்
கடுமான் தோன்றல் செல்வல் யானே (புற. 162)

டாக்டர் உ. வே. சா. அவர்கள் 'பகைவருடைய காவன் மரத்தை அல்லது காவற்சோலையை வெட்டுதலும் வெட்டாமல் அம் மரத்தில் தம்முடைய யானையைக் கட்டுதலும் அரசர்க்கியல்பு'[39] எனக் குறிக்கின்றார். இங்குப் பெருஞ்சித்திரனார் கடிமரத்தில் யானையைப் பிணித்தமை கொண்டு இகழ்ந்துள்ளார் என்பது தெரியவருகின்றது. இதேபோன்று பகைமன்னரைக் கடிமரத்தில் யானையைப் பிணிப்பதன்மூலம் இகழ்ந்தநிலை புறப்பாடல் களில்[40] சுட்டப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். போர் தொடுத்துவந்த மன்னன் பகையரசனின் காவன் மரத்தை வெட்டியமையினைச் சோழன் குளமுற்றத்துத்துஞ்சிய கிள்ளிவளவன் கருவூரை முற்றுகை இட்டிருந்த ஞான்று கருவூர் மன்னன் கடிமனையுள் காவன்மரம் தடியுமோசை கேட்டும் அவன் வாளாவிருந்த மான மிழந்த நிலை கொண்டறியலாம். இதனை ஆலத்தூர் கிழார்,

> கருங்கைக் கொல்ல னரஞ்செயவ்வாய்
> நெடுங்கை நவியம் பாய்தலி னிலையழிந்து
> வீகமழ் நெடுஞ்சினை புலம்பக் காவுதொறும்
> கடிமரந் தடியு மோசை தன்னூர்
> நெடுமதில் வரைப்பிற் கடிமனை யியம்ப
> ஆங்கினி திருந்த வேந்தனொ டீங்குநின்
> சிலைத்தார் முரசங் கறங்க
> மலைத்தனை யென்பது நாணுத்தக வுடைத்தே[41]

என இடித்துரைத்திருப்பது கொண்டுணர முடிகின்றது. பகைவரின் கடிமரத்தை வீழ்த்தியமைக்காக வீரர் மகிழ்ச்சியால் ஆர்த்தலை வழக்கமாகக் கொண்டிருந்ததனை, அன்னி, குறுக்கைப் பறந்தலையில் திதியனின் புன்னை மரத்தைத் தடிந்த நிலையில் அவனது வீரர்கள் ஆர்ப்பரித்தமை[42] கொண்டுணர லாம்.

---

39. புறநானூறு மூலமும் பழைய உரையும்; உ. வே. சா. பதிப்பு; பக். 303.

40. வடிமணி யணைத்த பணைமருள் நோன்றாட்
கடிமரத்தாற் களிறணைத்து
நெடுநீர துறைகலங்க (பதிற். 33:2-4)
களிறணைப்பக் கலங்கின காஅ (புற. 345:1)

41. புற. 36:6-13.

42. அன்னி குறுக்கைப் பறந்தலைத் திதியன்
தொன்னிலை முழுமுதல் துமியப் பண்ணிப்
புன்னை குறைத்த ஞான்றை வயிரியர்
இன்னிசை யார்ப்பினும் பெரிதே... (அக. 45:6-9)

காவன் மரத்தைப் பகைமன்னர் தடிந்து அதனைக் கொண்டு தங்களுக்கு முரசு செய்துகொள்ளுதல் வழக்கமாக இருந்துள்ளது. இச்செயல் பகைவரை இகழும் நிலையினதாக அமைந்தமையினைப் பாடல்களின் வழி நின்று உணரலாம். சான்றாகச் சேரலாதன் என்ற சேரமன்னன், சேரநாட்டிற்கு அப்பால் கடலிடையமைந்த தீவுகளில் வாழ்ந்த கடம்பினைக் காவன்மரமாகக் கொண்ட பகைவரை வென்று அவரது கடிமரத்தில் முரசு செய்து முழக்கியமை தெரிவிக்கும். இதனை மாமூலனார் எனும் சங்கப் புலவர்,

சால்பெருந் தானைச் சேர லாதன்
மால்கடல் ஓட்டிக் கடம்பறுத் தியற்றிய
பண்ணமை முரசின் கண்ணதிர்ந் தன்ன[43]

எனக் காட்டுவதன் வாயிலாக உணர்த்தியுள்ளார். இது போர் மரபாக இருந்துள்ளதனைச் சங்கப் பாடல்கள் தெரிவிக்கின்றன. சிலம்பில் இளங்கோவடிகள் கடிமரந்தடிந்தமையினைச் சேரன் செங்குட்டுவன் மோகூர் மன்னனின் வேம்பினைத் தடிந்தமை[44] கொண்டு காட்டிச் செல்கின்றார்.

பெண்கொலை புரிந்த நன்னன் பற்றிச் சங்கப் பாடல்கள் பல படப்பேசிச் செல்கின்றன. நன்னன் எனப் பெயர்பெற்ற பல மன்னர்கள் இருந்துள்ளமையினைப் பாடல்களில் அவரது கடிமரமாக மாமரமும்[45] வாகையும்[46] பேசப்பட்டுள்ளமை கொண்டு அறியமுடிகின்றது. குறுந்தொகைப் பாடலில் நன்னன் பெண்

---

43. அக. 347:3-5.
44. ஒன்பது குடையு மொருபக லொழித்தவன்
பொன்புனை திகிரி யொருவழிப் படுத்தோய்
பழையன் காக்குங் குழைபயி னெடுங்கோட்டு
வேம்புமுத றடிந்த வேந்துவாள் வலத்துப்
போந்தைக் கண்ணிப் பொறைய கேட்டருள்
(சிலப். 27:122-126)
45. அழியல் வாழிதோழி நன்னன்
நறுமா கொன்று நாட்டிற் போக்கிய
ஒன்றுமொழிக் கோசர் போல (குறு. 73:2-4)
46. எழுமுடி செழீஇய திருஞெம ரகலத்துப்
பொன்னங் கண்ணிப் பொலந்தேர் நன்னன்
சுடர்வீ வாகைக் கடிமுதல் தடிந்த
தார்மிகு மைந்தின் நார்முடிச் சேரல் (பதிற். 40:13-16)

கொலை புரிந்தமை சுட்டப்பட்டுள்ளது. அவன் மாமரத்தினைக் கடிமரமாகக் கொண்டிருந்தவன். அம்மாமரத்தின் காயொன்று அருகில் உள்ள ஆற்றில் வீழ்ந்து மிதந்துவர அதனை ஆற்றிற்கு நீராடச்சென்ற பெண்ணொருத்தி எடுத்துத் தின்றாள். அதுகண்ட காவலர் அவளை நன்னன்முன் கொண்டு நிறுத்த, அவன் அவளுக்குக் கொலைத்தண்டம் விதித்தான். அதனை அறிந்த அவள் தந்தை அவளது நிறைக்கேற்ற பொன்னாற் செய்த பாவை யையும் எண்பத்தொரு களிற்றையும் தண்டமாக இறுப்பதாகக் கூறியும் நன்னன் அதற்கு உடன்படாமல் கொலைபுரிவித்தமை யினை,

மண்ணிய சென்ற வொண்ணுத லரிவை
புனறரு பசுங்காய் தின்றதன் றப்பற்
கொன்பதிற் றொன்பது களிற்றொ டவணிறை
பொன்செய் பாவை கொடுப்பவுங் கொள்ளான்
பெண்கொலை புரிந்த நன்னன்போல
வரையா நிரையத்துச் செலீஇயரோ வன்னை[47]

எனச் சுட்டுவது கொண்டறிய முடிகின்றது. இங்குக் காவல் மரத்தின் காயினை அப்பெண் புசித்ததாலேயே அவன் கொலைத் தண்டம் விதித்தான் எனக் கருதவேண்டியுள்ளது.

முரசு கவர்தல்

பகைவரின் போர் முரசினைக் கவர்ந்து வரும் செயல் வீரமிக்க செயலாகக் கருதப்பட்டது. இம்முரசிற்கு வென்ற எருதின் தோலால் கண்ணைப் போர்த்தினர். இதனைக் கழாத்தலையார்,

மண்கொள வரிந்த வைந்நுதி மருப்பின்
அண்ண னல்லே றிரண்டுடன் மடுத்து
வென்றதன் பச்சை சீவாது போர்த்த
திண்பிணி முரசம்...[48]

எனக் குறிப்பிடக் காண்கிறோம்.

---

47. குறு. 292:1-6.
48. புற. 288:1-4.

குடை கவர்தல்

போர் தொடங்கியதற்கு அடையாளமாகப் போர்தொடுக்க விரும்பும் வேந்தன் நல்லநாளில் குடையினையும் வாளினையும் பகைவர் தேயம்நோக்கி அனுப்புதல் மரபாகும். இதனைத் தொல் காப்பியர் குடைநாட்கோள், வாள்நாட்கோள் எனச் சுட்டுவார். போரில் வென்றதன் அடையாளமாக வென்றோர் குடைக்குப்பின் தோற்றோரது குடையினைப் பிடித்துவரச் செய்தல் பகைவன் தனக்கு அடங்கியவன் என்பதனைக் குறிக்கக் கைக்கொண்ட புற அடையாளமாகும். இதனைக் கோவூர்கிழார்,

> சிறப்புடை மரபிற் பொருளு மின்பமும்
> அறத்து வழிபடூஉந் தோற்றம் போல
> இருகுடை பின்பட வோங்கிய வொருகுடை
> உருகெழு மதியி னிவந்துசேண் விளங்க[49]

எனக் காட்டியுள்ளார். இங்குச் சோழன், சேர, பாண்டியரை அடிமைப்படுத்தினான் என்ற நிலை இப்பாடல்சான்றின் வழி புலப் படுத்தப்பட்டுள்ளது. இக்கொற்றக்குடையினைக் கடவுளுறையும் கோயிலை வலம்வரும்போது தாழ்த்துதல் மரபாகப் பேணப்பட்ட தனைக் காரிகிழார்,

> பணியிய ரத்தைநின் குடையே முனிவர்
> முக்கட் செல்வர் நகர்வலஞ் செயற்கே
> இறைஞ்சுக பெருமநின் சென்னி...[50]

எனக் குறித்திருக்கக் காண்கிறோம்.

முடி கவர்தல்

அக்கால மன்னர் பகைவரின் முடியினைக் கவர்வதை வீர மாகக் கருதினர். பகையரசனைக் கொன்று பசும்பொன்னாலாகிய அவனது முடியைக் கவர்ந்து அப்பொன்னால் வீரக்கழல் செய்து காலில் புனைந்து கொள்வான். இத்தன்மை பகையரசனை இகழ்ந்ததற்கு அறிகுறியாகக் காட்டப்படும் செயலாகும். இதனை ஆவூர் மூலங்கிழார் பாடல்,

---

49. புற. 31:1-4.
50. புற. 6:17-19.

நீயே பிறரோம்புறு மறமன்னெயில்
ஓம்பாது கடந்தட்டவர்
முடிபுனைந்த பசும்பொன்னின்
அடிபொலியக் கழறைஇய
வல்லாளனை வயவேந்தே[51]

எனச் சுட்டக் காண்கிறோம்.

பகைவரை இகழ்ந்ததன் அடையாளத்திற்காகத் தன் கோட்டை மதிலின் வாயிலில் பெண்டிரின் அணிகளான சிலம்பும் தழையுடையினைத் தூக்குதலும்[52] பாவையரின் விளையாடு கருவிகளான பந்தினையும் பாவையினையும் தொங்கவிடுதலும்[53] மரபாகப் பேணப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். மேற்காட்டிய சான்றுகள்கொண்டு பண்டைய வேந்தர் தங்களின் செயல் முறைகளிலும் பயன்படுத்திய பொருட்களிலும் பலவிதமான கருத்தேற்றங்களைக் கொண்டிருந்தனர் என்பது தெரியவருகின்றது. அக் கருத்தேற்றங்கள் நம்பிக்கையின் அடிப்படையிலும் பழக்க வழக்கங்களின் அடிப்படையிலும் அமைந்திருக்கக் காண்கிறோம். இந் நிலை கொண்டு அவர்களின் பண்பாடு குறியீட்டுப் பண்பாடு (Symbolic Culture) என்று கூறுமளவிற்கு உருப்பெற்றிருந்தது எனலாம்.

### கழுதை ஏர் உழுதல்

ஏர் உழுதல் என்பது மாடுகொண்டு நிலத்தை உழுதல் ஆகும். கழுதை ஏர் உழுதல் என்பது வெற்றிபெற்ற மன்னன் மாற்றரசரை இழிவு படுத்தும் நோக்கில் ஏரில் கழுதையினைப் பூட்டி உழுத செயல்முறையாகும். பகை வேந்தரை இகழ்ந்த நிலையினதாக அவரது நன்னிலத்தை ஒன்றுக்கும் உதவாத வன்னிலமாகக்

---

51. புற. 40:1-5.
52. தொல்புகழ் மூதூர்ச் செல்குவை யாயிற்
செம்பொறிச் சிலம்பொ டணித்தழை தூங்கும்
எந்திரத் தகைப்பி னம்புடை வாயிற்
கோள்வல் முதலைய குண்முகண் ணகழி
வானுற வோங்கிய வளைந்துசெய் புரிசை
ஒன்னாத் தெவ்வர் முனைகெட விலங்கி
நின்னிற் றந்த மன்னெயில்...... (பதிற். 53:5-11)
53. செருப்புகன் றெடுத்த சேணுயர் நெடுங்கொடி
வரிபபுனை பந்தொடு பாவை தூங்கப்
பொருநர்த் தேய்த்த போரரு வாயில் (திரு. 67-69)

சருதம் போர்க்கில் இதனை நிகழ்த்தியுள்ளனர். இவ்வழக்கம் போர்மரபில் மன்னரது செயலாகக் காட்டப்பட்டிருப்பதனை இந்திய வரலாற்றுச் சான்றுகளும் அவற்றில் சிறப்பாகக் கருதத் தக்க சாசனச் சான்றுகளும் தெரிவிக்கின்றன. பண்டைய ரோமிலும் இது போன்றதொரு வழக்கம் இருந்துள்ளதனை வரலாற்றாசிரியர்[54] சுட்டிச் செல்கின்றார். இந்நிலைகள் கொண்டு கழுதை ஏர் உழும் வழக்கம் மன்னர்க்குரிய செயலாகவும் பகைவரை இகழ்ந்ததன் அடையாளமாகவும் இருந்துள்ளமை தெளிவாகின்றது. இதனை 'உழுதுவித்திடுதல்'[55] எனப் புறப்பொருள் வெண்பாமாலை சுட்டுகிறது. அதற்கு விளக்கமாக, 'பகைவருடைய பல அரணும் கழுதையாகிய ஏரிட்டுழுது கவடியுடன் குடைவேலை விதைத்தது'[56] எனக் குறிக்கக் காண்கிறோம்.

கழுதை ஏர் உழுதல் பற்றி மயிலை சீனி. வேங்கடசாமி அவர்கள் 'கழுதை பூட்டிய ஏரை உழுவது நமது நாட்டில் பண்டைக் காலத்து அரசர் கைக்கொண்டிருந்த வழக்கம். பகையரசனுடைய கோட்டையைப் போரில் வென்று அதனைக் கைப்பற்றிய அரசன் வெற்றி கொண்ட பின்னரும் தனது சினம் தணியாதவனாயின்தான் கைப்பற்றிய கோட்டையில் உள்ள அரண்மனைகளை இடித்துச் சிதைத்துத் தரையைக் கழுதை பூட்டிய ஏரினால் உழுது கொள்ளையும் வெண்வரகையும் விதைப்பான். இவ்வாறு செய்வது பகையரசரை இகழ்ந்த செயலாகும்'[57] எனக் குறிக்கின்றார். இதனை மரபாகப் பேணியிருப்பதனை இலக்கியச் சான்றுகள் புலப்படுத்துகின்றன. இவ்வழக்கம் பற்றிப் புறநானூறு, பதிற்றுப்பத்து, சிலப்பதிகாரம் ஆகிய பழைய தமிழிலக்கியங்கள் பேசிச் செல்கின்றன. அதியமானின் புதல்வனான பொகுட்டெழினியின் போர் வீரத்தைப் பாராட்டும் நிலையில் கழுதை ஏர் உழுதலை,

---

54. கார்த்தேஜ் எனும் மாபெரும் நகரம்-இடித்துத் தரைமட்டமாக்கப்பட்டது. கழுதைகளைக் கொண்டு அந்நகரத்தில் நிலம் முழுவதும் உழப்பட்டது.
—பண்டைக்கால நாகரிகங்களின் வரலாறு; டாக்டர் கி. ர. அனுமந்தன்; பக். 301.
55. புறப்பொருள் வெண்பாமாலை 6:11.
56. புறப்பொருள் வெண்பாமாலை மூலமும் உரையும்; உ.வே.சா. பதிப்பு; பக் 57.
57. செந்தமிழ்ச்செல்வி — சிலம்பு-23; கழுதை ஏர் உழவர்; மயிலை சீனி. வேங்கடசாமி; பக். 12.

உருகெழு மன்ன ராரெயில் கடந்து
நிணம்படு குருதிப் பெரும்பாட் டீரத்
தணங்குடை மரபி னிருங்களந் தோறும்
வெள்வாய்க் கழுதைப் புல்லினம் பூட்டி
வெள்ளை வரகுங் கொள்ளும் வித்தும்
வைக லுழவ...[58]

என ஔவையார் காட்டியுள்ளார். இதற்குக் குறிப்புரை வரைந்துள்ள டாக்டர் உ.வே.சா. அவர்கள் 'பகைவருடைய அரண்களை யழித்துக் கழுதையேரால் உழுது அந்நிலத்தில் வெள்ளை வரகும் கொள்ளும வித்துதல் அரசர்க்கியல்பு'[59] எனக் குறிப்பார்.

பதிற்றுப்பத்துக்கு உரையெழுதிய ஔவை துரைசாமிப் பிள்ளையவர்கள் 'நன்னிலங்களை யழித்துக் கழுதையேர் பூட்டி வெள்வரகும் கொள்ளும் வித்துதல் பண்டையோர் முறை'[60] எனக் குறித்துள்ளார். மற்றொரு பாடலின் குறிப்புரையில் மன்றங்களில் கழுதையேர் பூட்டி உழுததாகச் சுட்டியுள்ளார்.[61] இக் குறிப்புகளைக் கொண்டு கழுதை ஏர்பூட்டி உழுத இடம்பற்றி ஒரு வரன்முறையான முறை பின்பற்றப்படவில்லை என்பது தெரிய வருகின்றது. இலக்கியச் சான்றுகள் கொண்டு நோக்கும் பொழுது உழுத இடங்களாகப் போர்க்களம்,[62] மன்றம்,[63] வினை

---

58. புற. 392:6-11.

59. புறநானூறு மூலமும் பழைய உரையும்; உ.வே.சா. பதிப்பு; பக். 586.

60. பதிற்றுப்பத்து மூலமும் உரையும்; ஔவை துரைசாமிப் பிள்ளை; கழக வெளியீடு; பக. 364.

61. பதிற்றுப்பத்து மூலமும் உரையும், பக். 105.

62. உருகெழு மன்ன ராரெயில் கடந்து
நிணம்படு குருதிப் பெரும்பாட் டீரத்து
அணங்குடை மரபி னிருங்களந் தோறும்
வெள்வாய்க் கழுதைப் புல்லினம் பூட்டி
வெள்ளை வரகுங் கொள்ளும் வித்தும்
வைக லுழவ... (புற. 392:6-11)

63. தின்படைஞர் சேர்ந்த மன்றங் கழுதைபோகி
(பதிற். 25:4)

வயல்,[64] மதில்,[65] நனந்தலை[66] ஆகிய இடங்கள் சுட்டப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம். விதைக்கும் தானியங்களாகக் கொள்ளும் வரகும் காட்டப்பட்டிருக்கின்றன. இவை இரண்டும் சிறப்பற்ற பயிர்களாக இருப்பதுடன் அவை விளையும் இடங்கள் சிறப்பற்ற வன்னிலமாக இருப்பதும் நினைவில் கொள்ளத்தக்கன. சிலம்பில், சேரன் செங்குட்டுவன் கண்ணகிக்கு படிமம் சமைக்க இமயத்திற்குக் கல்லெடுக்கச் சென்று எதிர்த்த வடவரை வென்று கழுதையேர் உழுதமையினை,

> வடதிசை மன்னர் மன்னெயின் முருக்கிக்
> கவடி வித்திய கழுதையே ருழவன்
> குடவர் கோமான்...[67]

என இளங்கோவடிகள் காட்டிச் செல்வார். இச்சான்று கொண்டு நோக்கும்பொழுது கழுதையேர் பூட்டியுழுது பகைவரை இகழ்தல் போர்மரபாக இந்தியா முழுமையும் வழக்கில் இருந்துள்ளமை தெளிவாகின்றது. இதனை மயிலை சீனி வேங்கடசாமியும் குறிக்கக் காண்கிறோம்.[68] மேற்சுட்டிய சான்றுகள் கொண்டு கழுதையேர் பூட்டியுழுதல் பகைவரை இகழ்ந்ததன் அறிகுறியாக நிகழ்த்தப்பட்ட செயலாகக் கருதத்தக்கதாக அமைகின்றது. இதில் சிறப்பற்ற மிருகத்தையும் மதிப்புக்குறைந்த தானியங்களையும் பயன்படுத்தியமை பாழ்செய்தமைக்கு அறிகுறியாகவும் இகழ்ச்சியின் குறிப்புத் தோன்றவுமே எனில் அது மிகையன்று.

---

64. வன்புலந் தழீஇய மென்பா றோறும்
மருபுல வினைஞர் புலவிகல் படுத்துக்
கள்ளுடை நியமத் தொள்விலை கொடுக்கும்
வெள்வரகு உழுத கொள்ளுடைக் கரம்பை (பதிற். 75:8-11)

65. வடதிசை மன்னர் மன்னெயில் முருக்கிக்
கவடி வித்திய கழுதையே ருழவன்
குடவர் கோமான்... (சிலப். 27:225-227)

66. கடுந்தேர் குழித்த ஞெள்ள லாங்கண்
வெள்வாய்க் கழுதைப் புல்லினம் பூட்டிப்
பாழ்செய் தனையவர் நனந்தலை... (புற. 15:1-3)

67. சிலப். 27:225-227.

68. தமிழ் நாட்டிலும் வட நாட்டிலும் இலக்கியச் சான்றும் சாசனச் சான்றும் உடைய கழுதை ஏர் உழுதல் என்னும் செய்தி பண்டைக் காலத்திலே இந்திய நாடு முழுவதும் இவ்வழக்கம் இருந்ததைத் தெரிவிக்கின்றன.
—செந்தமிழ்ச்செல்வி—சிலம்பு-23; கழுதை ஏர் உழவர்; மயிலை சீனி. வேங்கடசாமி; பக். 16.

வாள்போழ்ந்தடக்கல்

வாள்போழ்ந்தடக்கல் என்பது மன்னர் மரபில் இறந்தோர் உயிர்கள் வீரசுவர்க்கம் அடைய வேண்டும் என்ற நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் அப்பிணத்தை வாளால் கீறி அடக்கம் செய்த லாகும். இது அரசர்க்குரிய மரபுகளில் ஒன்றாகக் காட்டப்படு கின்றது. அரசர்களில் போரில் வீழ்ந்தோரே சுவர்க்கம் புகுவர் என்ற நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் இதனை நிகழ்த்தியதாகத் தெரிகிறது. இவ்வாள்போழ்ந்தடக்கல் பற்றி டாக்டர் உ.வே.சா. அவர்கள் "அரசர்களில் போர்க்களத்து வீழ்ந்தோரே துறக்கம் பெறுவர்; அங்ஙனமின்றி நோயால் இறந்தோருடம்பைத் தருப் பையிற் கிடத்தி வாளாற் போழ்ந்து 'போரில் மாண்டோரடையும் கதியை இவர் அடைக' எனக் கடவுளை வேண்டி அவ்வுடம்பை அடக்குதல் விதியென்பது ஈண்டறியற்பாலது"[69] என எழுதிச் செல்கிறார். வீரத்தைப் போற்றும் அடிப்படையிலும் வீரசுவர்க்கம் என்ற நம்பிக்கையின் அடிப்படையிலுமே மன்னர்கள் நோயா லிறந்த உறவினர்களையும் பிறந்த குழந்தையினையும் வாள் போழ்ந்தடக்கியுள்ளனர். வாள்போழ்ந்தடக்கல் பற்றிப் புற நானூறும் மணிமேகலையும் பேசிச் செல்கின்றன.

அரச மரபினருள் குழவி இறந்தாலும் ஊன்றடி பிறந்தாலும் வாளுக்குத் தப்புவதில்லை என்னும் மரபினை,

குழவி யிறப்பினு மூன்றடி பிறப்பினும்
ஆளன் றென்று வாளிற் றப்பார்[70]

எனும் மானங்காத்த மன்னன் பாடிய பாடலில் வீரமரபின் நம்பிக்கை வயப்பட்ட வழக்கம் உணர்த்தப்பட்டுள்ளது. நோயா லிறந்த அரச மரபினரை வாள்போழ்ந்தடக்கியமையினை ஔவையார், அதியமான் நெடுமானஞ்சி பொருதுபுண்பட்ட வீரத்தைப் புகழுமுகத்தான் அமைந்த பாடலில் சுட்டியுள்ளார். வாள்போழ்ந்தடக்கும் முறையினை,

தார்தாங் குதலு மாற்றார் வெடிபட்
டோடன் மரீஇய பீடின் மன்னர்
நோய்ப்பால் விளிந்த யாக்கை தழீஇக்

---

69. புறநானூறு மூலமும் பழைய உரையும்; உ.வே.சா. பதிப்பு; பக். 177.

70. புற. 74:1-2.

காதன் மறந்தவர் தீதுமருங் கறுமார்
அறம்புரி கொள்கை நான்மறை முதல்வர்
திறம்புரி பசும்புற் பரப்பினர் கிடப்பி
மறங்கந் தாக நல்லமர் வீழ்ந்த
நீள்கழன் மறவர் செல்வுழிச் செல்கென
வாள்போழ்ந் தடக்கலு முய்ந்தனர்...[71]

எனப் பாடல் பேசிச் செல்கின்றது. இங்கு அந்தணர் வாள் போழ்ந்தடக்கிய வினையினைச் செய்ததாகக் காட்டப்பட்டுள்ளது. இந்நிலை அந்தணர் சடங்காற்றுவோராக ஏற்றம் பெற்ற நிலையினை உணர்த்துவதாகவும் அரச மரபினரின் சடங்குவினைகளை அந்தணர் ஆற்றியமை அந்தணரின் சமுதாய மதிப்பினையறியவும் வாய்ப்பாகின்றது.

வாள்போழ்ந்தடக்கலில் அந்தணர் மந்திரம் ஓதிப் புதைப்பதை மரபாகக் கொண்டிருந்ததாக பேராசிரியர் கே.ஏ. நீலகண்ட சாஸ்திரியார்[72] குறித்துள்ளார். இதற்குரிய இலக்கியச் சான்றேதும் பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் காணப்படவில்லை. மணிமேகலையில் தருப்பைப் புல்லில் கிடத்திப் போழ்ந்தடக்கியமை[73] காட்டப்பட்டுள்ளது. குறிப்புரையில் டாக்டர் உ.வே.சா. அவர்கள், ‘போரிலிறவாமல் முதுமையுற்று நோயால் இறந்த அரசருடம்பை அந்தணர் தருப்பைப் புல்லிற் கிடத்தி தமது ஆண்மையே பற்றுக்கோடாக யுத்தத்திலே யிறந்த அரசர் செல்லும் உலகத்திலே இவர் செல்கவென்று அவ்வுடம்பை வாளாற் பிளந்து அடக்குதல் மரபாதலின் இங்ஙனங் கூறினார்,[74] எனக் குறிக்கின்றார். இங்கு

---

71. புற. 93:3–11.
72. குறுநில மன்னர் குடும்பத்தினர் அவ்வாறு செத்துப் போய்விட்டால் அவர்களுடைய உடலை வாளால் வெட்டித் தர்ப்பைப் புல்லின்மீது கிடத்தி மந்திரஞ் சொல்லிப் புதைப்பது மரபு.
—தென்னிந்திய வரலாறு—முதற்பகுதி; கே. ஏ. நீலகண்ட சாஸ்திரி; பக். 212.
73. கொற்றங் கொண்டு குடிபுறங் காத்துச்
செற்று தெவ்வர் தேஎந்தம தாக்கியும்
தருப்பையிற் கிடத்தி வாளிற் போழ்ந்து
செருப்புகன் மன்னர் செல்வுழிச் செல்கென
மூத்து விளிதலிக் குடிப்பிறந் தோர்க்கு
நாப்புடை பெயராது நாணுத்தக வுடைத்தே
(மணி. 23:11-16)
74. மணிமேகலை மூலமும் அரும்பதவுரையும்; உ.வே.சா. பதிப்பு; பக். 254.

அவர் மந்திரம் பற்றிக் கூறாதது நினைவில் கொள்ளத் தக்கது. எனவே வாள்போழ்ந்தடக்குதலில் மந்திரம் ஓதிப் புதைத்தல் தமிழர் மரபல்ல என்பது போதருகின்றது. இதுபோன்ற அரச மரபு பண்டைய நாகரிகங்களிலும் இருந்துள்ளமையினை டாக்டர் கி.ர. அனுமந்தன் தன் நூல் ஒன்றில் சுட்டியுள்ளார்.[75] இந்நிலை அரசமரபினர் போரில்தான் மடிய வேண்டும் என்ற வழக்கத் தினையும் அவ்வாறு மாய்ந்தோரே சுவர்க்கம் புகுவர் என்ற நம்பிக்கையினையும் தெரியப்படுத்துகின்றது.

## அந்தணர்

அந்தணரைப் பார்ப்பார் எனச் சுட்டுவதுண்டு. அந்தணர் பிறவுயிர்களிடத்தில் அருளைச் செலுத்துவோர் என்ற கருத் தேற்றத்தின் அடிப்படையிலேயே அறவோர்[76] எனக் குறிப்பர். இவ்வந்தணர் பழந்தமிழகத்தில் சமுதாய மதிப்பு மிக்கோராகக் கருதப்பட்டமையினை அவர்களின் உலகியல் பாங்கு தெரிவிக் கின்றது. அவர்கள் வேதங்களையும் அது தொடர்பான சடங்கு களையும் நிகழ்த்திய நிலையில் அவர்களின் புதுமையான முறை கள் சமுதாயச்சிறப்புப் பெற்றன. இங்கு வாழ்ந்த பரம்பரையான வாழ்க்கை முறைகளிலிருந்து வேறுபட்டு விளங்கியமை அவர் களின் சமுதாய மதிப்புக்குக் காரணமாயமைந்ததெனில் அது மிகையன்று. ஒரே மரபில் வளர்ந்தவர்கள் புதுமையினை வர வேற்பதில் ஆர்வங் காட்டுவது இயற்கையே. அந்நிலையிலேயே பழந்தமிழகத்தில் அந்தணர் சமுதாயச் சிறப்புப் பெற்றனர் எனலாம்.

நான்மறையாளராகிய அந்தணர்க்குரிய புற அடையாளங் களாகத் தொல்காப்பியர் புரிநூல், கரகம், முக்கோல், மணை

---

75. இறந்தபின் தீயவர்கள் நரகத்துக்கும் நல்லவர்கள் சுவர்க்கத்திற்கும் போவார்கள் என்றும் போரில் இறந்த வர்கள் கட்டாயம் சுவர்க்கம் எய்துவர் எனவும் உடல் இறந்தபின் ஆன்மாக்கள் கொஞ்சகாலம் கழித்துப் பறவைகளையும் மேகங்களையும் ஆட்கொள்ளுமென்றும் அவர்கள் நம்பினர்.

—பண்டைக்கால நாகரிகங்களின் வரலாறு; கி.ர. அனுமந்தன்; பக். 247.

76. அந்தணர் என்போர் அறவோர்மற் றெவ்வுயிர்க்கும்
செந்தண்மை பூண்டொழுக லான் (திருக். 30)

ஆகியவற்றைக் குறிக்கின்றார்.[77] இவற்றுள் அந்தணர் யாவர்க்கும் பொதுவான புற அடையாளமாக விளங்குவது முப்புரிநூலும் குடுமியுமாகும்.[78] அவர்கள் தொல்காப்பியம் சுட்டும் அறுவகைத் தொழிலில் வழுவாது இளமைக் காலத்தை அறனை வலியுறுத்தும் நெறியில் செலுத்தியவர்களாகவும் ஒன்பது நூல்கொண்டு மூன்றாகிய புரிநூலைப் பூணூலாக அணிந்தவர்களாகவும் இருந்தனர். இத்தன்மையினை திருமுருகாற்றுப்படையில் நக்கீரர்,

> இருமூன் றெய்திய வியல்பினின் வழாஅ
> திருவளர்ச் சுட்டிய பல்வேறு தொல்குடி
> யறுநான் கிரட்டி யிளமை நல்லியாண்
> டாறினிற் கழிப்பிய வறனவில் கொள்கை
> மூன்றுவகைக் குறித்த முத்தீச் செல்வத்
> திருபிறப் பாளர் பொழுதறிந்து நுவல
> வொன்பது கொண்ட மூன்றுபுரி நுண்ஞாண்[79]

என விளக்கிச் செல்வார். அவர்களின் சிறார் குடுமியுடையோராய் இருந்தமையினை ஐங்குறுநூற்றுப் பாடலொன்று[80] சுட்டும். அவர்களின் மதிப்புமிக்க தொழிலாக வேதம் ஓதுதலும் வேள்வியினை நிகழ்த்துதலும் அமையக் காண்கிறோம். இருபிறப்பினை உடைய அவர்கள் தேவருலகை நிலவுலகினின்று பெறும்பேறு[81] பெற்றவர்கள். அறுதொழிலைப் பேணும் அந்தணர் காலையில்

---

77. நூலே கரகம் முக்கோல் மணையே
ஆயுங் காலை அந்தணர்க் குரிய (தொல்-பொருள். 615)

78. The tuft and the sacred thread are the compulsory outward signs of the twice-born.
—**Hindu Samskaras**; Raj Bali Pandey; P. 99

79. திரு. 177-183.

80. அன்னாய் வாழிவேண் டன்னை நம்மூர்ப்
பார்ப்பனக் குறுமகப் போலத் தாமுங்
குடுமித் தலைய மன்ற
நெடுமலை நாட னூர்ந்த மாவே (ஐங். 202)

81. சிறந்த வேதம் விளங்கப் பாடி
விழுச்சீ ரெய்திய ஒழுக்கமொடு புணர்ந்து
நிலமமர் வையத் தொருதா மாகி
உயர்நிலை யுலகம் இவணின் றெய்தும்
அறநெறி பிழையா அன்புடை நெஞ்சிற்
பெரியோர் மேஎ யினிதின் உறையும்
குன்றுகுயின் றன்ன அந்தணர் பள்ளியும் (மது. 468-474)

வேதமோதலையும்[82] மாலையில் முத்தீயினைப் பேணும்[83] பண்பினராவர்.

பசுவினைப் போன்ற நல்லியல்புடைய அந்தணர்[84] புலாலுண்ணார். அதனால்தான் அவர்கள் வீட்டில் கோழியும் நாயும் வளர்க்கப்படவில்லை. இதனைப் பெரும்பாணாற்றுப்படை,

செழுங்கன் றியாத்த சிறுதாட் பந்தர்ப்
பைஞ்சேறு மெழுகிய படிவ நன்னகர்
மனையுறை கோழியொடு ஞமலி துன்னாது
வளைவாய்க் கிள்ளை மறைவிளி பயிற்றும்
மறைகாப் பாளர்...[85]

எனச் சுட்டுகின்றது. இதனை இன்னா நாற்பதும்[86] குறித்துள்ளது. வேள்வி செய்தலில் அவர்களின் பங்குபற்றி அந்தணர்க்குச் செல்வாக்கு அதிகரித்தது. அதனால் அந்தணர் வழிமொழிந்து அரசர் ஒழுகினர்.[87] அந்தணர்க்குப் பணிதல் அல்லாமல்

---

82. கடவுள் வழங்குங் கையறு கங்குலும்
அச்சம் அறியா தேம மாகிய
மற்றை யாமம் பகலுறக் கழிப்பிப்
போதுபிணி விட்ட கமழ்நறும் பொய்கைத்
தாதுண் தும்பி போது முரன் றாங்கு
ஓத லந்தணர் வேதம் பாட (மது. 651-656)

83. ... ... ... அடுக்கத்துச்
சிறுதலை நவ்விப் பெருங்கண் மாப்பிணை
அந்தி யந்தணர் அருங்கடன் இறுக்கும்
முத்தீ விளக்கிற் றுஞ்சும்
பொற்கோட் டிமயமும் பொதியமும் போன்றே
(புற. 2:20-24)

84. ஆவும் ஆனியற் பார்ப்பன மாக்களும் (புற.9:1)

85. பெரு. 297-301

86. பார்ப்பார் இல் கோழியும் நாயும் புகல் இன்னா (இன்.2:1)

87. ஆரரண் கடந்த தாரருந் தகைப்பிற்
பீடுகொண் மாலைப் பெரும்படைத் தலைவ
ஓதல் வேட்ட லவைபிறர்ச் செய்தல்
ஈத லேற்றலென் றாறுபுரிந் தொழுகும்
அறம்புரி யந்தணர் வழிமொழிந் தொழுகி
ஞால நின்வழி யொழுகப் பாடல்சான்று
நாடுடன் விளங்கு நாடா நல்லிசைத்
திருந்திய வியன்மொழி திருந்திழை கணவ
(பதிற். 24:4-11)

பிறருக்குப் பணிதலை அரசர் அறியாதாராயிருந்தனர்.[88] அந்தணர் வாழ்த்திடுகையில். அரசரின் முடி வணங்கியமை[89] கொண்டு அந்தணரின் சமுதாய மதிப்பினை உய்த்தறிய முடிகின்றது. மேலும் பார்ப்பார் நோவனவற்றை அரசர் செய்யாத நிலைமை[90] அந்தணர் அரசரினும் மேம்பாடுடையோ ராகக் கருதப்பட்டனர் என்பதைத் தெளிவுறுத்தும். அந் தணர்க்குப் பொருள் ஈதல் புண்ணியமிக்க செயலாகக் கருதப் பட்டது.[91] மேற்காட்டிய அந்தணரின் தொழில், வாழ்க்கை, செயல் அடிப்படைகளே அந்தணரின் மிக்க பிறப்பில்லை[92] என்ற கருத்தேற்றம் தோன்றுவதற்கு வழியமைத்தன எனலாம்.

முனிவர்

உலகப் பொருட்களின் நிலையாமையினை உணர்ந்து உலகப் பற்றினைத் துறந்தாரை முனிவர் எனலாம். நிலையாமை யினை உணர்ந்து நிலைபேறான வாழ்வினை விரும்பியோர் துறவினை மேற்கொள்ளுவர். முனிவர்களின் தவவாழ்வின் மேன்மையினை வள்ளுவர்,

கூற்றம் குதித்தலும் கைகூடும் நோற்றலின்
ஆற்றல் தலைப்பட் டவர்க்கு[93]

என்பார். துன்பம் பொருந்திய இறுதிநாள் வருமுன்னே நிலவுலக வாழ்வினைப் பற்றறுத்துத் துறந்து தவமாகிய நல்வினைக்கு

---

88. பார்ப்பார்க் கல்லது பணிபறி யலையே (பதிற். 63:1)
89. பணியிய ரத்தைநின் குடையே முனிவர்
முக்கட் செல்வர் நகர்வலஞ் செயற்கே
இறைஞ்சுக பெருமநின் சென்னி சிறந்த
நான்மறை முனிவ ரேந்துகை யெதிரே (புற. 6:17-20)
90. தேர்வண் கிள்ளி தம்பி வார்கோற்
கொடுமர மறவர் பெரும கடுமான்
கைவண் டோன்ற லைய முடையேன்
ஆர்புனை தெரியனின் முன்னோ ரெல்லாம்
பார்ப்பார் நோவன செய்யலர் மற்றிது
நீர்த்தோ நினக்கென வெறுப்பக் கூறி (புற. 43:10-15)
91. வேற்றோ ராயினு நோற்றோர்க் கொழியும்
ஏற்ற பார்ப்பார்க் கீர்ங்கை நிறையப்
பூவும் பொன்னும் புனல்படச் சொரிந்து (புற. 367:3-5)
92. அந்தணரின் மிக்க பிறப்பு இல்லை... (நான். 32:1)
93. திருக். 269.

ஏகுவர். இத்துறவுக்கு இடையூறாகச் சுற்றத்தோடுறையும் இல்லற வாழ்வு அமைகின்றது[94] என்ற எண்ணமும் இருந்துள்ளது. துறவோர் காட்டினை நாடிச்சென்று தனித்து வாழ்ந்தனர். அவர்கள் மழித்தல் செய்யாத தலையினை யுடையோராகக் காட்டப்படுகின்றனர்.[95] இல்வாழ்வினின்று நீங்கித் துறவு பூண்டவனின் காட்சியினை மாரிப்பித்தியார்,

கறங்குவெள் ளருவி யேற்றலி னிறம்பெயர்ந்து
தில்லை யன்ன புல்லென் சடையோ
டள்ளிலைத் தாளி கொய்யு மோனே
இல்வழங்கு மடமயில் பிணிக்கும்
சொல்வலை வேட்டுவ னாயினன் முன்னே[96]

எனக் காட்டுகின்றார். இச்சான்றுகொண்டு இல்லறத்தின் வழி வந்த துறவே விழுமியது என்பது போதருகின்றது.

முனிவரின் உரு, ஆடை, பண்பு ஆகியவற்றைத் திருமுருகாற்றுப் படைக்கண் நக்கீரர்,

சீரை தைஇய வுடுக்கையர் சீரொடு
வலம்புரி புரையும் வானரை முடியினர்
மாசற விமைக்கு முருவினர் மானின்
உரிவை தைஇய வூன்கெடு மார்பின்
என்பெழுந் தியங்கு மியாக்கையர் நன்பகற்
பலவுடன் கழிந்த வுண்டிய ரிகலொடு
செற்ற நீக்கிய மனத்தின ரியாவதும்
கற்றோ ரறியா வறிவினர் கற்றோர்க்குத்
தாம் வரம்பாகிய தலைமையர் காமமொடு
கடுஞ்சினங் கடிந்த காட்சிய ரிடும்பை
யாவது மறியா வியல்பினர் மேவரத்
துனியில் காட்சி முனிவர்...[97]

---

94. ஒ‌டு யுய்தலுங் கூடுமன்
ஒக்கல் வாழ்க்கை தட்குமா காலே (புற. 193:3-4)
95. தவப்பள்ளித் தாழ்காவி
னவிர்சடை முனிவ ரங்கி வேட்கு
மாவுதி நறும்புகை முனைஇக் குயிறம்
மாயிரும் பெடையோ டிரியல் போகி (பட். 53-56)
96. புற. 252.
97. திரு. 126-137.

எனத் தொகுத்துரைத்துள்ளார். முனிவர் தம் தவ வலிமையால் விலங்கினைக் கட்டுப்படுத்தும் ஆற்றலினர் என்பதை முனிவர்க்குச் செந்திப்பேண யானை விறகு அளித்தமையினைப் புறநானூறும்[98] பெரும்பாணாற்றுப்படையும்[99] குறித்துள்ளமை தெரிவிக்கக் காண்கிறோம். முனிவர் தவத்தினால் நோய்தருவர்[100] என்பதும் மழைக்குரிய காரணிகளுள் தவமும்[101] ஒன்றாகக் குறிக்கப்படுவதும் அக்கால நம்பிக்கையினைப் பிரதிபலிக்கின்றது.

98. கழைக்க ணெடுவரை யருவி யாடிக்
கான யானை தந்த விறகிற்
கடுந்தெறற் செந்தீ வேட்டுப்
புறந்தாழ் புரிசடை புலத்து வோனே (புற. 251:4-7)

99. செந்தீப் பேணிய முனிவர் வெண்கோட்டுக்
களிறுதரு விறகின் வேட்கும் (பெரு. 498-499)

100. பல்லினான் நோய்செய்யும் பாம்பு எல்லாம் கொல்களிறு
கோட்டான் நோய் செய்யும் குறித்தாரை ஊடி
முகத்தான் நோய் செய்வர் மகளிர் முனிவர்
தவத்தின் தருக்குவர் நோய் (நான். 12)

101. மழைஇன்றி மாநிலத்தார்க்கு இல்லை மழையும்
தவம் இலார் இல்வழி இல்லை தவமும்
அரசு இலார் இல்வழி இல்லை அரசனும்
இல்வாழ்வார் இல்வழி இல் (நான். 46)

# நிறைவுரை

தமிழரின் பழக்கவழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும் என்ற இவ் வாய்வின் வாயிலாகப் பண்பாட்டு வரலாற்றில் சமுதாயப் பழக்க வழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும் வகிக்கும் நிலை தெளிவுறுத்தப் பட்டுள்ளது. தனிப்பட்ட சமூகங்களின் பண்பாட்டினை அறி வதற்கும் உலகப் பண்பாட்டின் வளர்ச்சிநிலைகளை உணர் வதற்கும் இவை பயன்பட்ட நிலைகள் இவற்றின் தொகுப்பும் பகுப்பும் ஆய்வும் பரந்த நிலையில் அமைய வேண்டியதன் இன்றியமையாமையினை வலியுறுத்தும். பழக்கவழக்கங்களையும் நம்பிக்கைகளையும் ஆராய்வதற்குச் சமூக, மானிட, உளவியல் அறிவுத்துறைகளின் கல்வியறிவு மிகவும் தேவையானதாகும். மேலும் இத்துறையில் ஆராய்வோர் பண்பாட்டின் முன்பின் நிலைமைகளையும் அறிந்திருப்பது ஆய்வின் பயனுக்குச் சிறந்த உறுதுணையாக அமையும்.

இவ்வாய்வில் இலக்கியங்களில் புலப்படுத்தப்பட்டிருக்கும் சமு தாய மதிப்புமிக்கதும் சமுதாயத்திற்குப் பொதுவானதுமான பழக்கவழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளுமே ஆய்வுக்குட்படுத்தப் பட்டன. பிற தனிப்பட்ட மக்கட்பிரிவினரின் பழக்கவழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும் விரிவு அஞ்சி விடப்பட்டுள்ளன. மேலும் அவற்றைப் படிப்படியாக ஆராய்வதே ஆய்வாளரின் வருங்காலத் திட்டமாகும். இவ்வாய்வுரையால் தெரியவந்த செய்திகள்:

1. கரணம் எனத் தொல்காப்பியர் சுட்டுவதனைச் சிலம்புகழி நோன்பாகக் கருதுவாரின் கூற்றினை மறுத்து அது மணவினையே என நிறுவப்படுகின்றது.

2. திருமணத்திற்குமுன் சிலம்புகழி நோன்பு பெண்வீட்டில் நிகழ்த்தப்பெறும் ஒரு சடங்கு எனச் சான்றுகளின் வாயிலாக உணர்த்தப்பட்டுள்ளது.

3. பழந்தமிழரிடம் 'சேவை மணம்' நிலவியதாகக் கூறிப் பெண்கேட்டபின், அவர்களது திருமணத்தைப் பெண் வீட்டில் நிகழ்த்துவதனையே வழக்கமாகக் கொண் டிருந்தமை சுட்டியுரைக்கப்படுகின்றது.

4. இளவேனில் காலத்தின் காலைநேரத்தில் திருமணம் நிகழ்த்துதல், திருமண வீட்டில் மணல் பரப்புதல், புள் நிமித்தம் பார்த்து மணவினை நடத்துதல் போன்ற வற்றைத் தமிழர் வழக்கமாகக் கொண்டிருந்தனர் என்பவை தெரிவிக்கப்பட்டுள்ளன.

5. கன்னியர் மலர் சூடார் என்பாரின் கூற்று மறுக்கப் பட்டுத் தமிழரின் பண்பாடு மலர்ப்பண்பாடு எனக் காட்டப்பட்டுள்ளது.

6. தமிழர் திருமணத்தில் பெண்ணைக் கைப்பற்றி ஒப் படைத்தலே மணமுறையின் சிறப்புக்கூறு என விளக்கித் தாலி அணியும் வழக்கம் பிற்கால வினை முறையே என்று சுட்டப்படுகின்றது.

7. விழாக்கள், வேனிற்காலத்தில் நிறைமதி, வளர்பிறை நாட்களிலும் காலை, மாலை ஆகிய இருவேளைகளிலும் கொண்டாடப்பட்டுள்ளன.

8. விழாவாற்றுவோராக முதன்முதலில் குயவர் என்ற வகுப்பினர் செயல்பட்டமை சுட்டப்பட்டுக் காலப் போக்கில் அம்முதலிடத்தை அந்தணர் கைக்கொண்ட மையினை இலக்கியச் சான்றுகளால் அறிய முடிகின்றது.

9. விழா நாட்களில் தொழிலாற்றுவதில்லை போன்ற வழக் கங்கள் விழா மரபில் குறிக்கத் தக்கவை.

10. இந்திரவிழா மருதநில மக்கள் மழைவேண்டி எடுத்த விழாவாகக் காட்சி தருகின்றது. இந்திரனைப் பழந் தமிழர் மழைக்குரிய கடவுளாகக் கருதி வழிபட்டனர் என்பதும் பெறப்படுகின்றது.

11. போருக்குப்பின் மகிழ்ச்சியினைப் புலப்படுத்தும் வாயி லாகப் பலரையும் உண்பித்துச் சிறப்பிக்கும் ஒன்றாகப் பெருஞ்சோற்று நிலை அமையக் காண்கிறோம்.

12. கணவன் இறந்ததும், மனைவியும் தன் கணவனுடன் உயிர்போக்கிட வரைபாய்தலோ அல்லது தீப்புகுதலோ செய்வர். அச்செயலற்றவர்கள் கைம்மை நோன்புடன் நூல்நூற்றலைத் தொழிலாகக் கொண்டு வாழ்ந்தமை சுட்டப்படுகின்றது.

13. மனிதனின் நல உணர்வும் சமுதாய உணர்வுமே நம் பிக்கைகளை வளர்த்து வருகின்றன.

14. நம்பிக்கைகள் பெரும்பாலும் மனிதனின் அச்ச உணர்வினை அடிப்படையாகக் கொண்டு தோன்றி யவைகளாகவே காட்சி தருகின்றன.

15. தீமைகளிலிருந்து மனிதன் தன்னைப் பாதுகாத்துக் கொள்ள முயலும் தற்காப்பு முயற்சியும், நன்மையினை எதிர்நோக்கும் விருப்பவாவுமே நம்பிக்கைகளை நிலை நிறுத்துகின்றன.

16. நம்பிக்கைகள் உள்ளத்தின் உருவாக்கமாகவே அமை கின்றன.

17. இலக்கியத்தில் இடம்பெறும் நிமித்தங்களும் நம்பிக்கை களும் பெரும்பாலும் மனிதமனம் கிளர்ச்சிக்குள்ளாக்கப் பட்டுள்ள தடுமாற்ற நிலைகளில் தோன்றியனவாகத் தென்படுகின்றன. எனவே அவற்றை உணர்ச்சிக் கூறுகளின் தொகுதி எனக் குறிப்பிடலாம்.

18. சங்க இலக்கியத்தில் நம்பு என்ற சொல் (நற்றிணை) நம் பிக்கை என்ற பொருளில் ஆளப்பட்டிருப்பது தமிழன் தொன்மையினை வலியுறுத்தும்.

19. நம்பிக்கைகளை வகைப்படுத்தும் நிலையில், காரண காரியத் தொடர்போடு நிறுவப்படுவன, நிறுவப்படாதன எனப் பகுத்துக் காண்பதே சிறப்பானதாகும்.

20. நம்பிக்கைகளை ஆராய்வதற்குச் சமுதாயவியல், மானிட வியல், உளவியல் மற்றும் அறிவியல் சிந்தனைகள் துணைசெய்யும் என்பது வலியுறுத்தப்படுகின்றன.

21. நிமித்தங்கள் பெரும்பாலும் மனிதமனம் முடிவெடுக்க இயலாத சூழ்நிலைகளில் தோன்றுவனவாகக் காட்சி தருகின்றன.

22. அச்ச உணர்வே நிமித்தங்களை உருவாக்குகின்றன. தீமைகளிலிருந்து மனிதன் தன்னைப் பாதுகாத்துக் கொள்ளவும் வாழ்வியலில் சில நிலைமைகளை நிச்சயிப்பதற்கும் உதவுவதால் இவை மக்களால் தொன்றுதொட்டு நம்பப்பட்டு வருகின்றன.

23. நிமித்தங்களைப் பொதுவாகப் புள் என்ற சொல்லால் தமிழிலக்கியங்கள் சுட்டியுள்ளது கொண்டு பறவைகளே முதன் முதலில் தமிழர்களால் நிமித்தக்கூறாகக் கருதப் பட்டிருக்கலாம் என ஊகிக்கப்படுகின்றது.

24. நிமித்தக் கூறுகள் மனிதனைச் சுற்றியுள்ள பொருட்களின் அடிப்படையில் அமைவதோடு நாடு, மொழி, இனம் என்ற நிலைகளில் மாறுபட்டு விளங்கக் காண்கிறோம்.

25. கூடற்சுழி வரைந்து நிமித்தம் பார்த்தமை முதன்முதலில் கலித்தொகையில் சுட்டப்பட்டுள்ளது. இது கண்ணை மூடிக் கொண்டு வட்டம் வரைதலே யன்றி வட்டத்திற் குள் சிறு வட்டங்கள் வரைந்து எண்ணிக்கை கொண்டறியும் குறிமுறையல்ல என்பது தெளிவாக்கப் பட்டுள்ளது.

26. ஓந்தியினைப் பாலைநில மக்களே நிமித்தக் கூறாகக் கருதினர் என்பது இலக்கியப்பயிற்சி கொண்டறிய முடிந்தது.

27. விரிச்சியினையும் அசரீரியினையும் ஒன்றாகக் கருதுவாரின் போக்குச் சுட்டிக் காட்டப்பட்டு, அவற்றிற் கிடையேயுள்ள செயல்முறை வேறுபாடுகள் எடுத்து உணர்த்தப்பட்டு இரண்டும் வேறுபட்டவை என்பது தெளிவாக்கப்பட்டிருக்கின்றன.

28. பல்லியின் ஒலியினை மட்டுமே பழந்தமிழர் நிமித்தமாகக் கருதியுள்ளனர் என்பதோடு தென்னிந்திய மக்களான திராவிடர்க்கும் இது நிமித்தக் கூறாகப் பயன்பட்டுள் ளமை மேலாய்வுக்கு வழிவகுக்கின்றது.

29. ஆனைச்சாத்தான் நிமித்தமுணர்த்தும் கூறாகச் சிலம்பில் தான் முதன்முதலில் பயிற்சி பெற்றுள்ளது

30. நிமித்தக் கூறுகளின் வியப்பான பண்பியல்புகளே நிமித்தங்களுக்குக் காரணமாய் அமைந்திருக்கலாம் என நினைக்கத் தூண்டுகிறது.

31. பெண்களின் உடலில் ஏற்படும் மாற்றங்களே நிமித்தக் குறிகளாகச் சுட்டப்பட்டிருக்கின்றனவேயன்றி ஆண்களின் உடலில் ஏற்படும் மாற்றங்களை நிமித்தமாகக் கொண்டதற்கான சான்றேதும் ஆய்வுக்குட்பட்ட இலக்கியங்களில் குறிக்கப்படாதது சுட்டத்தக்கதாக அமைகின்றது.

32. தமிழிலக்கியத்தில் இடம், வலம் துடித்தலின் நன்மை தீமைகள் முதன்முதலில் சிலம்பில்தான் குறிக்கப்பட்டுள்ளன.

33. வேந்தன் நிமித்தங்களால் பாதிக்கப்படாதவன் என்ற ஆய்வாளரின் கூற்று இலக்கியச் சான்றுகளின் அடிப்படையில் மறுத்துரைக்கப்படுகின்றது.

34. மரங்கள் நன்னிமித்தக் குறிகளாகச் சுட்டப்பட்டதற்கான சான்றேதும் ஆய்வெல்லைக்குட்பட்ட இலக்கியங்களில் காட்டப்படவில்லை.

35. உன்ன மரத்தையும் இலவ மரத்தையும் ஒன்றாகக் கருதும் உரைக்குறிப்பாசிரியர் கருத்து மறுக்கப்பட்டு இவ்விரண்டும் வேறுபட்ட மரங்கள் என்பதனை இலக்கியச் சான்றுகள் கொண்டு தெளியமுடிகின்றது.

36. ஆந்தை இனப் பறவைகள் தீநிமித்தக் காரணிகளாகக் காட்டப்பட்டிருக்கின்றன என்பதோடு ஆந்தை என்ற சொல்லாட்சி முதன்முதலில் பதினெண்கீழ்க்கணக்கு நூல்களில் ஆந்தையினைக் குறிக்கப் பயன்பட்டுள்ளதும் தெரியவருகின்றது.

37. கூகையினையும் குடிஞையினையும் ஒன்றாகக் கருதுவாரின் போக்கு இலக்கியச் சான்றின் அடிப்படையில் மறுத்துரைக்கப்பட்டு இரண்டும் ஓரினத்தைச் சார்ந்த இருவேறுபட்ட பறவைகள் என்பது தெளிவாக்கப்பட்டிருக்கின்றது.

38. மக்களின் தொழில் பிரிவுகளுக்குத் தக நிமித்தங்கள் வேறுபட்டிருந்ததனை இலக்கியங்கள் தெரிவிக்கின்றன.

39. வழிபடும் தெய்வம் துன்பக்காலங்களில் உதவும் என்ற நம்பிக்கை அன்றைய சமுதாய நம்பிக்கையாகும்.

40. இலக்கியத்தில் கனவுகள் பெரும்பாலும் பின் நிகழ்வதை முன்னுணர்த்தும் நிலையினதாக அமைகின்றன.

41. கங்குல் கனவு உடன் பலன் தரும் என்பது தமிழரின் சமுதாய நம்பிக்கையாகத் தென்படுகிறது.

42. விண்ணிகழ்வுகளில் தீநிமித்தக் கூறாகக் கருதப்பட்டவையே மிகுதியாகத் தென்படக் காண்கிறோம்.

43. சங்க இலக்கியத்தில் அசரீரி பற்றிய குறிப்பில்லை. முதன் முதலில் சிலம்பில்தான் இதுபற்றிய குறிப்புள்ளது. இயற்கையின் பாற்பட்ட தெய்வங்களே இதற்குரிய காரணிகளாக அமைகின்றன.

44. மந்திரங்கள் எழுத்துக்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு அமைவதோடு அவற்றை உச்சரித்துப் பயன்பெற்றதை இலக்கியச் சான்றுகள் தெரிவிக்கின்றன.

45. உலகியல் நியதிகளை வாய்மையின்வழிப் போற்றிப் பாதுக்காக்கப் பயன்பட்ட ஒருவகை ஆற்றலாகவே சாபம் செயல்பட்டது.

46. மகிழ்ச்சியினை அடிப்படையாக கொண்ட விழாக்கள் மற்றும் சடங்குகளை நல்லநாளில் நிகழ்த்துவதனையே தமிழர் வழக்கமாகக் கொண்டிருந்தனர். திருமணத்திற்குரிய பெரும்பொழுதாக இளவேனிலையும் உரோகிணியும் திங்களும் கூடும் நாளைத் திருமணத்திற்குரிய சிறுபொழுதாகவும் தமிழர் கருதினர் என்பதும் புலனாகின்றது.

47. நல்ல நாளும் பொழுதும் பார்த்துக் செயல்பட்டமை ஆரியர் வருகையால் ஏற்பட்டதாகக் கருதுவாரின் கூற்று இலக்கியச் சான்றுகளால் மறுத்துரைக்கப்பட்டுள்ளது.

48. ஊழ்வினைக் கொள்கை ஆரியர்க்கேயுரிய நம்பிக்கை என்ற கருத்தினை மறுத்தும் தமிழர் வினைக் கொள்கையில் நம்பிக்கை உடையோரெனச் சான்றுகளின் அடிப்படையில் நிறுவி மனித முயற்சியால் ஊழினை வெல்ல இயலாது என்பதே பழந்தமிழரின் கொள்கையென விளக்கம் தரப்படுகிறது.

49. சுவர்க்கம் நரகம் என்ற கருத்துகள் ஆரியச் செல்வாக் கால் விளைந்தன எனக் கருதுவாரின் கூற்றினை மறுத்துத் தமிழர் தொன்றுதொட்டு இவற்றில் நம்பிக்கை யுடையோரே என்பது விளக்கப்பட்டுள்ளது.

50. மனிதப் பிறப்பில் ஆற்றும் வினைகளின் நன்மை தீமை களுக்கு ஏற்ப உயிர்கள் சுவர்க்க நரகத்திற்குரியவையா கின்றன என்பது பழந்தமிழரின் கொள்கையாகக் காட்டப்படுகிறது.

51. மழையினைக் கட்டுப்படுத்தும் ஆற்றல் கடவுளுக்குண்டு என்பது அன்றைய மக்களின் பொதுவான நம்பிக்கை யாகும்.

52. இளஞ்சிறாரின் நம்பிக்கையாகப் புலிப்பூசல் தென் படுகிறது.

53. வெள்ளம் என்ற எண்ணைப் பேரெண்ணாகக் கருதிய தோடு ஒற்றை எண்களை நன்மைபயக்கும் எண்களாகத் தமிழர் கருதினர். அவற்றில் ஏழினைச் சிறப்புமிக்க எண்ணாகக் கருதியமையினை இலக்கியப் பயிற்சி தெளி வாக்குகின்றது.

54. தந்தையின் பெயரைத் தன் மகனுக்குச் சூட்டுவதனை வழக்கமாகக் கொண்டிருந்தமை புலப்படுகின்றது.

55. சிறார்க்குக் காப்பணியாகப் புலிப்பல்தாலியை அணிந் திருந்தனர் என்பதும் பின்னர்க் காலப்போக்கில் அது ஐம்படைத் தாலியாக வளர்ச்சி பெற்றமையும் ஆராயப் பட்டுள்ளது.

56. மகளிர் தம் நலத்தில் வளர்ச்சிவேண்டிப் 'பிறை தொழு தலை'க் கடைப்பிடித்தமை காணப்படுகின்றது.

57. வெறியாட்டு இன்றைய பேயோட்டுதலோடு ஒப்பு நோக்கத் தக்கதாகவும் புறத்தில் அது வழிபாட்டு நிலை யினதாகவும் அமையக் காண்கிறோம்.

58. வலம்படுதல், வலம்வருதல் ஆகியவை ஆக்கங்கருதிய செயல்கள் எனக் கருதத்தக்கவையாக அமைகின்றன,

59. வேள்வி ஆரியரின் வழிபாட்டு முறையெனக் காட்டப் பட்டு அந்தணர் சிறப்புப்பெற்ற காலத்தில் தமிழர் சமுதாயத்தில் இம்முறை செல்வாக்குப் பெற்றமை தெளிவுறுத்தப்படுகின்றது.

60. வடக்கிருத்தல் தமிழர்க்குரிய தென்றும் வடவரின் பிராயோபவேசம், சமணரின் சல்லேகனை ஆகிய நோன்பு முறைகளிலிருந்து இது மாறுபட்டதெனச் சுட்டப் படுகின்றது.

61. முதல் நிலையில் நினைவுச் சின்னமாயிருந்த 'நடுகல்' காலப்போக்கில் வழிபாட்டு நிலைக்கு உயர்ந்தமையும் பின்பு முன்னோர்வழிபாடும் நடுகல்வழிபாடும் வேறுபட்டமையும் 'நடுகல் நாட்டுதல்' ஆண்களுக்குரியதென்பதும் அதுவே சிறுதெய்வ வழிபாட்டு நிலையினதாக அமைந்தது என்பதும் நிறுவப்பட்டுள்ளன.

62. கடவுள் நெறிக்கு மனிதனை ஆற்றுப்படுத்தியது அச்ச உணர்வே என்பதும் இயற்கை வழிபாடே காலப் போக்கில் இறைவழிபாடாக மலர்ச்சியுற்றது என்பதும் தமிழர் பலதெய்வக் கோட்பாட்டினர் என்பதும் தெளிவுறுத்தப்பட்டுள்ளன.

63. 'அணங்கு' என்பது ஓர் உருவுடைய வருத்தும் பண்பமைந்த கற்பனைப் படைப்பே; அது நள்ளிரவில் உலவும் பண்பினதாகக் கருதப்பட்டமை தெளிவுறுத்தப்பட்டுள்ளது.

64. பெருந்தெய்வங்களின் ஏவலராகப் பூதங்கள் செயல்பட்டமையால் அவையே காவல் தெய்வங்களாகக் கருதப் பட்டமை புலப்படுகின்றது.

65. கூற்றுவன் தமிழர்களின் சிறு தெய்வமாகக் கருதத்தக்கவன்; உடலையும் உயிரையும் பிரிப்பவன் என்ற காரணத்தால் பெயர்பெற்றவன் என்பதும் கூறப்பட்டுள்ளது.

66. உரையாசிரியர் இறப்புக்கடவுள், இறப்புக் கடவுளின் தூதுவன் என வேறுபடுத்தியமை புராண மரபுத் தாக்கத்தின் விளைவெனச் சுட்டப்பட்டுக் கூற்றுவன் ஒருவன் என்பதே தமிழரின் கொள்கையென தெளிவுபடுத்தப் பட்டுள்ளது.

67. உயிரை உடலினின்று பிரித்தல், நாள்தோறும் வாழ்நாள் வரையறுக்கப்பட்ட உயிர்கள்பால் செல்லல், புறத்தே நின்று கவருதல் ஆகியவை கூற்றுவனின் தொழில் களாகப் பெறப்படுகின்றன.

68. அச்ச உணர்வே பேய்பற்றிய கருத்தேற்றத்திற்கு அடிப் படை என்றும் மானுட நிகழ்ச்சிகளில் மீவியல்புக் கூறு கள் தலையிடாது என்பது மறுக்கப்பட்டும் அக்கூறுகள் மானுட நிகழ்ச்சிகளில்தலையிடும் போக்குக் காட்டப்படு கின்றன.

69. பேயின் உருவம் மனித உருவிலமைந்த விகாரமிக்க பெரிய உருவமாகக் கருதப்பட்டமையும் அவ்வினத்தின் தெய்வமாகக் கொற்றவை அமைந்த நிலையும் தெளி வாக்கப்பட்டிருக்கின்றன.

70. பேய் பற்றிய நம்பிக்கை கர்ண பரம்பரையான செய்தி யாகவே காட்சி தருகின்றது.

71. இரவ மரத்தையும் இலந்தை மரத்தையும் ஒன்றாகக் கருதுவாரின் கருத்து மறுக்கப்பட்டு அவற்றில் இரவமே கடிப்பகையாகப் பயன்பட்டமை தெளிவுறுத்தப்படு கின்றது

மக்களின் அகப்புற நிலைகளை வெளிக்காட்டும் பண்பினதாக அமையும் பழக்கவழக்கங்களையும் நம்பிக்கைகளையும் உலகலா விய நோக்கில் ஆராய்வது உலகப் பண்பாட்டு வரலாற்றினை வடிப்பதற்கு உறுதுணையாக அமையும். அந்நிலையில் முதலில் தமிழரின் வாழ்வியல் மரபுகள், விழாக்கள், கடவுட்கொள்கை ஆகி யவை ஆராயத்தக்கன. பின்னர் அவற்றை மொழி, இனப்பண் பாட்டு உறவு நிலைகளில் ஒப்பிட்டுத் தோற்ற வளர்ச்சி நிலை களைக் காண்பது பண்பாட்டு வரலாற்றினை இனங்காண்பதற்கு வழிகாட்டும்.

# துணைநூற் பட்டியல்

## 1. தமிழ் நூல்கள்


— —அகநானூறு - களிற்றியானை நிரை, பெருமழைப்புலவர் உரை, திருநெல்வேலி தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை-1, முதற் பதிப்பு, 1970.

— —அகநானூறு - மணிமிடை பவளம், நித்திலக்கோவை, பெருமழைப்புலவர் உரை, திருநெல்வேலி தென்னிந்திய சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை-1, 1970.

அகத்தியலிங்கம், ச., (பதிப்பாசிரியர்) —தமிழகப் பழங்குடி மக்கள், மொழியியல் துறை ஆராய்ச்சி மாணவர் வெளியீடு-1, முதற் பதிப்பு, 1972.

அறவாணன், க.ப., —அற்றைநாள் காதலும் வீரமும், தமிழ்க்கோட்டம், சென்னை-29, முதற்பதிப்பு, 1973.

ஆதிநாராயண், எஸ். பி., —மனித உள்ளம், இராசமாணிக்கம், மு., மூர்த்தி, ஆர். எஸ்., (தமிழாக்கம்), பழனியப்பா பிரதர்ஸ், சென்னை-14, முதற்பதிப்பு, 1973.

இரகுபதி சுவாமிநாதன் (தொகுப்பாசிரியர்) —வள்ளுவர் உலகம்
தமிழ்ச்செல்வம், மதுரை,
முதற்பதிப்பு 1967.

இராகவன், வி. எஸ். வி., —பிளினி
மணிவாசகர் நூலகம்,
சென்னை-1, முதற்பதிப்பு 1977.

இராகவன், வி. எஸ். வி., — யுவாங் சுவாங்
மணிவாசகர் நூலகம்,
சென்னை-1, முதற்பதிப்பு 1978.

இராகவையங்கார், மு., —ஆராய்ச்சித் தொகுதி
பாரி நிலையம், சென்னை-1,
இரண்டாம் பதிப்பு 1964.

இராகவையங்கார், மு., —இலக்கிய சாஸன வழக்காறுகள்
தமிழ்நாடு அரசு,
முதற்பதிப்பு 1973.

இராகவையங்கார், மு., —கட்டுரை மணிகள்
நாராயணையங்கார், எம். ஆர்.,
(பதிப்பாளர்), மானாமதுரை.

இராசகோபாலன், அ. வ. —இலக்கியத்தில் வானியல்
வெங்கடேசா பதிப்பகம்,
புத்தனாம்பட்டி, திருச்சி
மாவட்டம், முதற்பதிப்பு, 1970

— —ஐங்குறுநூறு மூலமும் பழைய உரையும்
உ. வே. சா. பதிப்பு,
ஐந்தாம் பதிப்பு 1957.

— —ஐங்குறுநூறு
பெருமழைப்புலவர் உரை,
திருநெல்வேலி தென்னிந்திய
சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்
கழகம், சென்னை-1, மறுபதிப்பு
1966.

— —ஐங்குறுநூறு தொகுதி-2,
ஔவை துரைசாமி பிள்ளை,
அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழக
வெளியீடு, முதற்பதிப்பு 1957.

— —குறுந்தொகை மூலமும் உரையும்
உ. வே. சா. பதிப்பு,
நான்காம் பதிப்பு 1962.

கைலாசபதி, க., —பண்டைத் தமிழர் வாழ்வும் வழிபாடும்
பாரி நிலையம், சென்னை-1,
முதற்பதிப்பு 1966.

கோவிந்தன், வை., (பதிப்பாசிரியர்) —ஜீவப்பிரவாகம்
சக்தி காரியாலயம்,
சென்னை-14, முதற்பதிப்பு
1950.

சக்திவேல், சு., —பழங்குடிகள்
நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ்
பிரைவேட் லிமிடெட்,
சென்னை-2, முதற்பதிப்பு 1973.

சந்தோஷம், க.ப., —வடக்கும் தெற்கும்
திருநெல்வேலி தென்னிந்திய
சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்
கழகம், சென்னை-1, முதற்பதிப்பு
1939.

சாமி, பி. எல்., —சங்க இலக்கியத்தில் விலங்கின விளக்கம்
திருநெல்வேலி தென்னிந்திய
சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்
கழகம், சென்னை-1, முதற் பதிப்பு 1970.

சாமி, பி. எல்., —தமிழ் இலக்கியத்தில் தாய்த் தெய்வ வழிபாடு
நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் பிரைவேட் லிமிடெட், சென்னை-2,
இரண்டாம் பதிப்பு 1976.

சாமிநாத சர்மா, வெ., —கிரீஸ் வாழ்ந்த வரலாறு
பிரபஞ்சஜோதி பிரசுராலயம்,
புதுக்கோட்டை,
இரண்டாம் பதிப்பு 1963.

— —சிலப்பதிகார மூலமும் அரும் பதவுரையும் அடியார்க்கு நல்லாருரையும்
உ. வே. சா. பதிப்பு,
எட்டாம் பதிப்பு 1968.

சிவசாமி, வி., —திராவிடர் ஆதி வரலாறும் பண்பாடும்
சண்முகநாத அச்சகம், யாழ்ப்பாணம், முதற்பதிப்பு 1973.

சுப்பிரமணியம், வி. ஐ., —சில கட்டுரைகள்
மீனாட்சி புத்தக நிலையம், மதுரை, முதற்பதிப்பு 1961.

சுப்பிரமணியன், ச. வே., —இலக்கியக் கனவுகள்
தமிழ்ப் பதிப்பகம், சென்னை-20, இரண்டாம் பதிப்பு 1979.

சுப்பிரமணியன், ச. வே., வீராசாமி, தா. வே., (பதிப்பாசிரியர்) —இலக்கியக் கொள்கை-தொகுதி-1, உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம், சென்னை-20, முதற்பதிப்பு 1975.

செல்லம், வி. டி., —தமிழக வரலாறும் பண்பாடும்
மதுரை பப்ளிஷிங் ஹவுஸ், மதுரை-1, முதற்பதிப்பு, 1976.

டவுன்ஸ், ராபர்ட், பி., —உலகத்தை மாற்றிய புத்தகங்கள்
வேங்கடாச்சாரி, ஏ. ஜி., (தமிழாக்கம்), கலைமகள் காரியாலயம், சென்னை-4, முதற்பதிப்பு 1972.

— —திருக்குறள் மூலமும் பரிமேலழகருரையும்
பி. இரத்தின நாயகர் அண்ட் சன்ஸ், சென்னை-1.

— —திருவிருத்தம்
சடகோபராமாநுஜ சாரியார் உரை, விகாரி ஆண்டு.

— —தொல்காப்பியம் சொல்லதிகார மூலமும் சேனாவரையருரையும், சி. கணேசையர் உரைவிளக்கக் குறிப்பு, திருமகள் அச்சுக்கூடம், சுன்னாகம், இரண்டாம் பதிப்பு 1955.

— —தொல்காப்பியம்-பொருளதிகாரம்-இளம்பூரணர் உரை, திருநெல்வேலி தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை-1, மறுபதிப்பு 1969.

— —தொல்காப்பியம்-பொருளதிகாரம்
நச்சினார்க்கினியர் உரை,
திருநெல்வேலி தென்னிந்திய
சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்
கழகம், சென்னை-1.

— —தொல்காப்பியம்-பொருளதிகாரம்
பேராசிரியர் உரை,
திருநெல்வேலி தென்னிந்திய
சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்
கழகம், சென்னை-1, மறுபதிப்பு
1975.

நடராஜன், எஸ்., —எது செல்வம்?
வானதி பதிப்பகம், சென்னை–17,
முதற்பதிப்பு 1970.

— —நற்றிணை-மூலமும் உரையும்
பினத்தூர் நாராயணசாமி
ஐயர், சைவ வித்தியாபாநு
பாலன யந்திரசாலை, சென்னை,
இராவுச ஆண்டு.

— —நற்றிணை விளக்கவுரை,
ஔவை துரைசாமி பிள்ளை,
அருணா பப்ளிகேஷன்ஸ்,
சென்னை-17, முதற்பதிப்பு 1968.

நஜன் (நடராஜன், எஸ்.,) தமிழர் பண்டிகைகளும் பண்பாடும்
வானதி பதிப்பகம், சென்னை-17,
முதற்பதிப்பு 1972.

நீலகண்டசாஸ்திரி, கே.ஏ.என்., —தென்னிந்திய வரலாறு-முதற்பகுதி
பெருமாள் முதலியார் மு. ரா.,
(தமிழாக்கம்),
தமிழ்நாட்டுப் பாடநூல்
நிறுவனம், சென்னை, முதற்பதிப்பு 1973.

— —பத்துப்பாட்டு மூலமும்
நச்சினார்க்கினியர் உரையும்
உ. வே. சா. பதிப்பு, உ.வே. சாமிநாதையர் நூல்நிலையம்,
சென்னை-41, ஏழாம் பதிப்பு
1974.

பத்மநாபன், நீல., —தலைமுறைகள்
ஜெயகுமாரி ஸ்டோர்ஸ், நாகர்கோவில்-1, இரண்டாம் பதிப்பு 1971.

— —பதிற்றுப்பத்து மூலமும் உரையும்
ஔவை துரைசாமி பிள்ளை, திருநெல்வேலி தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம்-1, மறுபதிப்பு 1968.

பரமசிவானந்தம், அ. மு., —மலைவாழ் மக்கள் மாண்பு
தமிழ்க் கலைப் பதிப்பகம், சென்னை-30, முதற்பதிப்பு 1967.

— —பரிபாடல் மூலமும் உரையும்
பெருமழைப்புலவர் உரை, திருநெல்வேலி தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை-1, மறுபதிப்பு 1969.

— —பரிபாடல் மூலமும் பரிமேலழகருரையும்,
உ. வே. சா. பதிப்பு, மூன்றாம் பதிப்பு 1968.

பாஸ்கல் கிஸ்பர்ட் —சமூகவியலின் அடிப்படைக் கோட்பாடுகள்
ஜெ. நாராயணன் (தமிழாக்கம்), தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம், முதற் பதிப்பு 1964.

பிலோ இருதயநாத் —தமிழ் மலையாளிகள்
இளங்கோ பதிப்பகம், சென்னை-17, முதற்பதிப்பு 1968.

பிலோ இருதயநாத் —மேற்கு மலை வாசிகள்
மல்லிகைப் பதிப்பகம், சென்னை-17, முதற்பதிப்பு 1970.

பிள்ளை, கே. கே., —தமிழக வரலாறு மக்களும் பண்பாடும்
தமிழ்நாட்டுப் பாடநூல் நிறுவனம், சென்னை, முதற் பதிப்பு 1972.

— —புறநானூறு மூலமும் பழைய உரையும்
உ. வே. சா. பதிப்பு, டாக்டர் உ.வே சாமிநாதையர் நூல் நிலையம், சென்னை-41, ஏழாம் பதிப்பு 1971.

— —புறப்பொருள் வெண்பாமாலை மூலமும் உரையும்
உ. வே. சா. பதிப்பு, ஒன்பதாம் பதிப்பு 1963.

மங்கள முருகேசன், ந.க., —இந்தியச் சமுதாய வரலாறு
தமிழ்நாட்டுப் பாடநூல் நிறுவனம், முதற்பதிப்பு 1975.

— —மணிமேகலை மூலமும் அரும் பதவுரையும்
உ. வே. சா. பதிப்பு, ஆறாம் பதிப்பு 1965.

மாணிக்கம், வ. சுப., —தமிழ்க் காதல்
சௌத் இந்தியா பிரஸ், காரைக்குடி, முதற்பதிப்பு 1962.

லூர்து, தே., —நாட்டார் வழக்காற்றியல் - ஓர் அறிமுகம்
பெருமாள்புரம், திருநெல்வேலி, முதற்பதிப்பு 1976.

வரதராசன், மு., —மொழி வரலாறு,
திருநெல்வேலி தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை-1, முதற் பதிப்பு 1947.

விசுவநாதையர், ரா., (பதிப்பாசிரியர்) —திருக்கோவையார்
தஞ்சை சரஸ்வதி மஹால் வெளியீடு, 1951.

வித்தியாநந்தன், சு., —தமிழர் சால்பு (சங்க காலம்)
பாரி புத்தகப் பண்ணை, சென்னை-5, இரண்டாம் பதிப்பு 1971.

வானமாமலை, நா., —தமிழர் பண்பாடும் தத்துவமும்
நியூசெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் பிரைவேட் லிமிடெட், சென்னை-2, முதற்பதிப்பு 1973.

வேங்கடசாமி, மயிலை சீனி., —சமணமும் தமிழும்
திருநெல்வேலி தென்னிந்திய
சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்
கழகம், சென்னை-1, மறுபதிப்பு
1970.

வேங்கடசாமி, மயிலை சீனி., —நுண் கலைகள்
மணிவாசகர் நூலகம்,
சென்னை-1, இரண்டாம் பதிப்பு
1972.

வையாபுரிப் பிள்ளை, எஸ்., —இலக்கிய உதயம் (இரண்டாம்
பகுதி)
தமிழ்ப் புத்தகாலயம்,
சென்னை-5, மூன்றாம் பதிப்பு
1963.

ஜகந்நாதன், கி. வா., —விடையவன் விடைகள்
(இரண்டாம் பாகம்)
அமுத நிலையம், சென்னை-14,
முதற்பதிப்பு 1975.

ஜகந்நாதன், கி. வா., —வீரர் உலகம்
மணிவாசகர் நூலகம், சிதம்பரம்,
முதற்பதிப்பு 1966.

ஜார்ஜ் கேமாவ் —பூமி என்னும் கிரகம்
ஜானகிராமன், தி., (தமிழாக்கம்)
புக்வெண்சர் சென்னை-17,
முதல் தமிழ்ப் பதிப்பு 1966.

ஜான்சாமுவேல், ஜி., —திறனாய்வுச் சிந்தனைகள்
மணி பதிப்பகம், சென்னை-85,
முதற்பதிப்பு 1977.

## கட்டுரைகள்


அண்ணாமலை, ஐ., —ஆய்வுக்கோவை தொகுதி-1, 'ஏறுதழுவல்', (பதினோராவது கருத்தரங்கு), இந்தியப்பல்கலைக் கழகத் தமிழாசிரியர் மன்ற வெளியீடு, 1979, பக். 10-15.

அப்துல் காதிரு ராவுத்தர் —செந்தமிழ் தொகுதி-6, 'கற்பு', பக். 356-364, 416-421.

இசரயேல். மோ., —ஆய்வுக்கோவை 'அகவன் மகள்', (மூன்றாவது கருத்தரங்கு), இந்தியப் பல்கலைக் கழகத் தமிழாசிரியர் மன்ற வெளியீடு, 1971, பக். 62-68.

இரகுநாதாச்சாரியார் —கலைமகள் தொகுதி-6 'பல்லி', 1934, பக். 35-42.

இராசமாணிக்கனார், மா., —செந்தமிழ்ச்செல்வி சிலம்பு-17, 'நீத்தார் கடனும் தமிழர் மரபும்', 1939-40, பக். 493-499, 540-544.

கொந்த்ராத்தோவ், ஏ., —சோவியத் நாடு 'லெமூரியாக் கண்டத்தின் மர்மம்' (தொடர் கட்டுரை), 1974, பக். 24-27, 22-29.

சண்பகம், மா., —ஆய்வுக்கோவை, 'இந்துசமயத்தில் சில திராவிட ஆரியக் கூறுகள்', (ஐந்தாம் கருத்தரங்கு), இந்தியப் பல்கலைக் கழகத் தமிழாசிரியர் மன்ற வெளியீடு, 1973, பக். 150-154.

சண்முகம் பிள்ளை, மு., —Annals of Oriental Research Vol. XXIII, 'சங்க இலக்கியத்தில் காணும் வழிபாட்டு முறை', University of Madras, 1970, p. 15-43.

சத்தியமூர்த்தி, சி, —ஆய்வுக்கோவை தொகுதி-1, 'வாள்வடக்கிருத்தல்', (பத்தாவது கருத்தரங்கு), இந்தியப் பல்கலைக் கழகத் தமிழாசிரியர் மன்ற வெளியீடு, 1978, பக். 226-231.

தக்கத்துல்லா, எஸ்., — ஆய்வுக்கோவை தொகுதி - 3, 'சங்கத்தமிழர் திருமணமுறை', (பதினோராவது கருத்தரங்கு), இந்தியப் பல்கலைக் கழகத் தமிழாசிரியர் மன்ற வெளியீடு, 1979, பக். 87-91.

சாமி, பி.எல்., —செந்தமிழ்ச்செல்வி சிலம்பு-45, 'ஆனைச்சாத்தன்', 1970-71, பக். 575-581.

சாமி, பி.எல்., —செந்தமிழ்ச்செல்வி சிலம்பு-48, 'சங்க இலக்கியத்தில் இரம் என்ற மரம்,' பக். 580-585.

சாமி, பி.எல்., —செந்தமிழ்ச்செல்வி சிலம்பு-45, 'சங்க இலக்கியத்தில் காக்கை', 1970-71, பக். 353-356.

சாமி, பி.எல்., —செந்தமிழ்ச்செல்வி சிலம்பு-46, 'சங்க இலக்கியத்தில் கூகையும் குராலும் குடிஞையும் ஊமனும் ஆண்டலையும்', 1971-72, பக். 402-410, 465-471, 515-522, 577-581.

சாமி, பி.எல்., —செந்தமிழ்ச்செல்வி சிலம்பு-45, 'சங்க இலக்கியத்தில் பாம்பு.' 1970-71, பக். 472-481, 519-527,

சாமி, பி.எல்., —செந்தமிழ்ச்செல்வி சிலம்பு-44, 'புகைக்கொடி', 1969-70, பக். 509-512.

சுந்தரமூர்த்தி, இ, —**Annals of Oriental Research,** Vol. XXIV, part-II- 'பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் நிமித்தங்கள்' 1973, பக். 1-22.

சுப்பிரமணிய சாஸ்திரி, பி. எஸ், —செந்தமிழ் தொகுதி-29. 'புற நானூற்றுக் குறிப்பு,' பக். 107-115.

சுப்பிரமணியபிள்ளை, இ மு., —செந்தமிழ்ச்செல்வி சிலம்பு-25, 'ஐந்திரம்', 1950-51, பக். 169-178.

சுப்பிரமணியன், நா., —செந்தமிழ்ச் செல்வி, சிலம்பு-41, 'திங்கள்', 1966-67, பக். 161-166, 225-230, 273-278.

ஞானாம்பாள் அம்மையார் —மணிமலர்த்திரட்டு 'பிறை தொழுதல்', தமிழ் நிலையம், புதுக்கோட்டை, மூன்றாம் பதிப்பு 1969, பக். 92-101.

தட்சிணாமூர்த்தி, வை., —செந்தமிழ்ச்செல்வி சிலம்பு-35, 'சங்ககாலத் திருமணத்தில் தாலி', 1960-61, பக். 74-80, 113-120, 156-158.

தட்சிணாமூர்த்தி, வை., —செந்தமிழ்ச் செல்வி சிலம்பு-37, 'தொடி மணவணியா?' 1962-63, பக். 44-45, 87-92.

தமிழவன் —ஆராய்ச்சி 'பண்டைத் தமிழரின் பேய் பற்றிய கருத்து,' பக். 435-441.

திருநாவுக்கரசு, க.த., —**Annals of Oriental Research** VolXXIII, 'திருக்குறளுக்கு உரைகள் வேண்டுமா', University of Madras, 1970, பக்.1-19.

திருநாவுக்கரசு, க.த., —**Journal of Tamil Studies,** 'வள்ளுவர் கண்ட மனிதன்', International Institute of Tamil Studies, Madras-20, December 1973.

துரைசாமி பிள்ளை, ஔவை, —செந்தமிழ் தொகுதி-51, 'சிலப்பதிகாரமும் இயற்கைக்கு அப்பாற்பட்ட நிகழ்ச்சிகளும்,' 1955, பக். 257-266.

நாச்சிமுத்து, கி., —ஆய்வுத் தொகை 'பருத்திப் பெண்டிர் ஒரு பழைய வழக்கமும் இன்றைய அதன் வடிவமும்', சுப்பிரமணியன், ச.வே., (தொகுப்பாசிரியர்), தொகுதி-2, ஜெயகுமாரி ஸ்டோர்ஸ், நாகர்கோவில்-1, முதற்பதிப்பு 1974, பக். 280-291.

பாலசுந்தரன், ஆதி., —தர்ம சக்கரம்-28 'சங்க இலக்கியங்களில் சமயக் கருத்துக்கள்', பக். 113–116, 196-200.

பாலசுந்தரன், ஆதி., —தர்மசக்கரம் - 28, ஆரம்-4, 'தெய்வ நம்பிக்கை'.

ராமச்சந்திரன் செட்டியார், சி. எம்., —செந்தமிழ்ச் செல்வி சிலம்பு-18, 'உடன் கட்டை ஏறுதல்', 1940-41, பக். 364-371.

ராஜன், கே. கே., —கலைக்கதிர், 'கழுதைப்புலிகள்', அக்டோபர் 1977, பக். 28-29.

ராஜன் குருக்கள் —மஞ்சரி 'கேரளத்தில் மந்திர வாதம்', வி. எச். எஸ். சாஸ்திரி (தமிழாக்கம்), ஏப்ரல் 1976, பக். 12-15.

வானமாமலை, நா., —ஆராய்ச்சி, மலர்-4, துணர்-13, 'நடுகற்களும் நம்பிக்கைகளும்', அக்டோபர் 1973, பக். 9-16.

வேங்கடசாமி, மயிலை சீனி., —செந்தமிழ்ச்செல்வி சிலம்பு-23, 'கழுதை ஏர் உழவர்', 1948-49, பக். 12-16.

ஸ்ரீ, செ., —கலைமகள் தொகுதி-4, 'விரிச்சி', 1933, பக். 289.

## அகராதி — கலைக்களஞ்சியம்

சிங்காரவேலு முதலியார், ஆ., —அபிதான சிந்தாமணி வி. குமாரசாமி நாயுடு சன்ஸ், சென்னை-1, இரண்டாம் பதிப்பு 1939.

பெரியசாமித்தூரன், ம. ப., (பதிப்பாசிரியர்) —கலைக்களஞ்சியம் தொகுதி-10 (இணைப்புத் தொகுதி), தமிழ் வளர்ச்சிக் கழகம், சென்னை, முதற்பதிப்பு 1968.

பெரியசாமித்தூரன், ம. ப., (பதிப்பாசிரியர்) —கலைக்களஞ்சியம் தொகுதி-9 (ல-க்ஷேத்திரக்ஞர்), தமிழ் வளர்ச்சிக் கழகம், சென்னை, முதற்பதிப்பு 1963.

— —கலைக்களஞ்சியம் தொகுதி-8 (ம-ரௌலத் சட்டங்கள்), தமிழ் வளர்ச்சிக் கழகம், சென்னை, முதற்பதிப்பு 1961.

— —கலைக்களஞ்சியம் தொகுதி-7 (பருகூர்-பௌதிகம்), தமிழ் வளர்ச்சிக் கழகம், சென்னை, முதற் பதிப்பு 1960.

— —கலைக்களஞ்சியம் தொகுதி-5 (சீ - திருந்துதேவன் குடி), தமிழ் வளர்ச்சிக் கழகம், சென்னை.

— கலைக்களஞ்சியம், தொகுதி-4 (குடிசை—சினிமா), தமிழ் வளர்ச்சிக் கழகம், சென்னை, முதற் பதிப்பு 1956.

— கலைக்களஞ்சியம் தொகுதி, 1 (அ—இந்தோனேசியா), தமிழ் வளர்ச்சிக் கழகம், சென்னை, முதற்பதிப்பு 1954.

பெரியசாமித்தூரன், ம.ப., (பதிப்பாசிரியர்) குழந்தைகள் கலைக்களஞ்சியம் தொகுதி—2 (இந்துமதம்—ஔவையார், தமிழ் வளர்ச்சிக் கழகம், சென்னை, முதற்பதிப்பு 1970.

பெரியசாமித்தூரன், ம.ப., (பதிப்பாசிரியர்) குழந்தைகள் கலைக்களஞ்சியம் தொகுதி—3 (கங்கை—கும்மி), தமிழ் வளர்ச்சிக் கழகம், சென்னை, முதற் பதிப்பு 1971.

## 2 . English Books


Basham, A.L., —*The Wonder That Was India*, Grove Press Inc., New York, First Print 1954.

Bhattacharyya, N.N., —*Ancient Indian Rituals and Their Social Contents*, Manohar Book Service, First Edition 1975.

Carl Gustav Diehl —*Instrument and Purpose*, CWK Gleerup Lund, 1956.

Edgar Thurston —*Ethnographic Notes in South India*, Part-1, Cosmo Publications, Delhi-6, Reprint 1975.

Edward Westermarck —*Early Belief and their Social Influence*, Macmillan and Co., (Ltd.,), London, 1932.

Eric Maple —*The Superstition and the Superstitious*, W.H. Allen, London, First Edition 1971.

Gustav Jahoda —*The Psychology of Superstition*, Allen Lane, The Penguin Press, First Edition 1969.

Hart, G.L., —*The Poems of Ancient Tamil*, University of California Press, London, First Edition 1975.

Henry Whitehead —*The Village Gods of South India*, Oxford University Press, Madras, Second Edition 1921.

James Bissett Pratt —*The Psychology of Religious Belief*, The Macmillan Company, London, 1908.

Krishna Iyer, L.A., —*Social History of Kerala*, Vol. I (The Pre-Dravidian), Book Centre Publications, Madras-2, First Edition 1968.

Kroeber, A.L., —*Anthropology*, Oxford & India Book House Publishing Co., New Delhi, Third Indian Reprint 1976.

Lakshmanan Chettiar, S.M.L., —*Folklore of Tamilnadu*, National Book Trust, New Delhi, First Edition 1973.

Manickavasagom Pillai, M.E., —*Culture of the Ancient Cheras*, Manjula Publications, Kovilpatti, First Edition 1970.

Michael Banton (Editor) —*Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock Publications, London, Third Edition 1969.

Paul Masson-Oursel —*Ancient India and Indian Civilization*, Routledge Kegan Paul Ltd., London, Reprint 1967.

Raj Bali Pandey —*Hindu Samskaras*, Motilal Banarasidass, Delhi, Second Revised Edition 1969.

Sankar Sen Gupta —*Folklore and Folklife*, Indian Publication, Calcutta, First Edition 1975.

Shobana Laxman Gokhale —*Indian Numerals*, Poona, 1967.

Subramania Pillai, G., —*Tree Worship and Ophiolatry*, Annamalai University Publication, 1948.

Sundaramoorthy, G., —*Early Literary Theories in Tamil*, Sarvodaya Ilakkiya Pannai, Madurai-1, First Edition 1974.

Thomas, P., —*Hindu Religion, Customs and Manners*, D.B. Taraporavala & Sons Co. Ltd., Bombay, Second Edition.

Will Durant —*Our Orient Heritage*, Simon and Schuster, New York, 1954, Twenty-fourth Printing.

## Articles

Arunachalam, P., —*Proceedings of the First International Conference Seminar of Tamil Studies* Vol. I, 'Peruncottu Utiyan Ceralatan', First Publication 1968, International Association of Tamil Research, P. 306-313.

Durai Rangaswamy, M.A., —*Proceedings of the First International Conference Seminar of Tamil Studies* Vol. I, 'Did Utiyan Ceral Belong to Mahabharata Period', International Association of Tamil Research, p. 280-298.

Devi, Miss. E.H., —*Folklore* Vol. 18, 'The Medieval Society of Kerala as reflected to the Customs and Practices of the Ballads of North Malabar', 1977, p. 108-123, 153-154.

Hart, G.L., —*A History of Indian Literature* Vol. X, Fasc 2, 'A Common Source for Tamil and Sanskrit Literature', Ed. Jan Gonda, Otto Harrassowitz Wiesbaden, 1976, P. 317-336.

Mani, V.R., —*Bulletin of the Institute of Traditional Culture* Vol. XVIII, 'Calender in Hindu Tradition', Part-I, Madras, 1968, p-194-196.

Narasa Reddy, V., —*Folklore* Vol. 18, 'Beliefs on Pregnancy and Child Birth among the Pallies and Vada Balija's Fisherfolk of Visakapatnam District', Whole 204, P. 21-27.

Sahib Singh Ahuja —*Mirror*, 'The Significance of No. 7', May 1976, p.70-72.

Veerasami, V., —*Journal of the Department of Tamil* Vol. I, 'Sun in Cankam', Department of Tamil, Kerala University, Trivandrum, 1970, P. 20-26.

## Dictionaries and Encyclopaedias

John Dowson —*A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, Manu Publication, New Delhi, Reprint 1978.

Burrow, T., and Emeneau, M.B., —*A Dravidian Etymological Dictionary*, Oxford, Reprint 1966.

— —*Encyclopaedia Britannica* Vol. 2, (Ant-Balfe), Encyclopaedia Britannica Inc., William Benton, Chicago, 1972.

— —*Encyclopaedia Britannica*
Vol. 9, (Extradition-David, Garrick), Encyclopaedia Britannica Inc., William Benton, Chicago, 1972.

— —*Encyclopaedia Britannica*
Vol. 12, (Immortality-Jinotega), Encyclopaedia Britannica Inc., William Benton, Chicago, 1972.

— —*Encyclopaedia Britannica*
Vol. 15, (Maximinus - Kingdom of Naples), Encyclopaedia Britannica Inc., William Benton, Chicago, 1972.

Sills, David, L., (Editor) —*International Encyclopadia of the Social Sciences*
Vol. 1 & 2, Collier Macmillan Publishers, London, Reprint 1972.

Subramanian, N., —*Pre-Pallavan Tamil Index*
University of Madras, Madras, First Edition 1966.

Maria Leach (Editor) —*Standard Dictionary of Folklore Mythology and Legend*
New English Library London, First Edition 1975.

— —*Tamil Lexicon*
Vol. I, University of Madras, Madras, 1936.

— —*Tamil Lexicon*
Vol. II, Part-I, University of Madras, Madras, 1962.

— —*Tamil Lexicon*
Vol. IV, Part-I, University of Madras, Madras, 1963.

— —*Tamil Lexicon*
Vol. V, Part-I, University of Madras, Madras,

— —*Tamil Lexicon*
Vol. VI, Part-1,
University of Madras, Madras, 1934.

— —*The New Book of Knowledge*
Vol. 13 (N),
Grolier Incorporated, New York, 1973.

— —*The New Book of Knowledge*
Vol. 15 (p),
Grolier Incorporated, New York, 1973.

— —*The New Book of Knowledge*
Vol. 16 (Q-R),
Grolier Incorporated, New York 1973.

— —*The New Book of Knowledge*
Vol. 17 (S),
Grolier Incorporated, New York, 1973.

— —*The New Book of Knowledge*
Vol. 20 (W, X, Y, Z)
Grolier Incorporated,New York, 1973.

Jest Stein (Editor) —*The Random House Dictionary of the English Language*
The Unabridged Edition, New York, 1967.

## சொல்லகராதி

(எண்—பக்க எண்)

**உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம், சென்னை - 600 113.**

## அண்மை வெளியீடுகள்

| | |
|---|---|
| உ.வே.சா.பதிப்புப் பணியும் பன்முக மாட்சியும் | 35.00 |
| தமிழக வரலாறு மக்களும் பண்பாடும் | 125.00 |
| தெசிணி-யின் தமிழாக்கப் பாடல் திரட்டு | 50.00 |
| மிருச்சகடிகம் | 50.00 |
| தனிநாயகம் அடிகளாரின் சொற்பொழிவுகள் | 40.00 |
| தமிழ்ச் சமூகவியல் ஒரு கருத்தாடல் | 25.00 |
| பெரியாரின் பண்பாட்டுப் புரட்சி | 25.00 |
| வ.உ.சி வளர்த்த தமிழ் | 20.00 |
| ஜப்பானியக் காதல் பாடல்கள் | 75.00 |
| குறுந்தொகை - ஒரு நுண்ணாய்வு | 80.00 |
| தமிழ் நாட்டுப்புறவியல் ஆய்வின் வரலாறு | 50.00 |
| தமிழ் நாடகம் - நேற்றும் இன்றும் | 30.00 |
| நாடகமும் நாடகக் கம்பெனி அனுபவங்களும் | 60.00 |
| திருக்குறள் பூரணலிங்கம்பிள்ளை ஆங்கில மொழிபெயர்ப்பு | 100.00 |
| தொல்காப்பியப் பாவியல் கோட்பாடுகள் | 40.00 |
| ஐங்குறுநூறு மூலமும் உரையும் | 85.00 |
| தனிநாயகம் அடிகளாரின் சொற்பொழிவுகள் | 40.00 |
| இருபதாம் நூற்றாண்டுத் தமிழ் நாடகங்கள் | 75.00 |
| தமிழர் கட்டிடக்கலை | 30.00 |
| சர்வக்ஞர் உரைப்பா | 40.00 |
| தமிழில் ஆவணங்கள் | 75.00 |
| தமிழ் மேடை நாடக வரலாறு | 55.00 |
| பரதநாட்டிய சாஸ்திரம் | 150.00 |
| இந்திய விடுதலைக்குப் பின் தமிழிலக்கியச் செல்நெறிகள் | 55.00 |
| சதகத்திரட்டு தொகுதி - 1 | 80.00 |
| தொல்காப்பிய இலக்கண மொழியியல் கோட்பாடுகள் | 70.00 |
| எழுத்திலக்கணக் கோட்பாடு | 70.00 |
| தமிழ்ப் பண்பாடு | 25.00 |
| பாவாணர் கண்ட இன்றைய தமிழின் இலக்கணங்கள் | 30.00 |
| தமிழ் மொழியின் வரலாறு | 30.00 |
| தமிழிலக்கியத்தில் ஊனமுற்றோர் | 45.00 |
| தமிழக மகளிரியல் | 80.00 |
| பாரதி இந்தியா | 40.00 |
| தமிழ்ச் சுருக்கெழுத்து நூல் | 50.00 |
| தமிழில் மருத்துவ இதழ்கள் | 35.00 |
| தமிழர் உணவு | 70.00 |
| தமிழர் அளவைகள் | 40.00 |

467 தமிழர் பழக்கவழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும் 100.00